

L'Ascétisme Chrétien

pendant les trois premiers Siècles
de l'Église

THÈSE

présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg (Suisse)
pour obtenir le grade de Docteur

PAR

F. MARTINEZ



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE, Éditeur

117, rue de Rennes, 117

1913



Digitized by the Internet Archive
in 2026

L'ASCÉTISME CHRÉTIEN

pendant les trois premiers siècles de l'Église.

Nihil obstat :

Nivellis, die 1^a Maii 1913.

H. LEBON, P. S. M.

Assistant général de la Société de Marie.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 5^a Septembris 1913.

G. LEFEBVRE,

VIC. GEN

L'Ascétisme Chrétien

pendant les trois premiers siècles
de l'Église

THÈSE

présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg (Suisse)
pour obtenir le grade de Docteur

PAR

F. MARTINEZ



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE, Éditeur

117, rue de Rennes, 117

1913

A

Mgr J.-P. KIRSCH

*Docteur en Théologie,
Prélat de Sa Sainteté Pie X, Professeur de Patrologie et d'Archéologie chrétienne
à l'Université de Fribourg (Suisse),*

Hommage de respectueuse reconnaissance.

BIBLIOGRAPHIE

Patres Apostolici, éd. Funk.

Apologistes (Migne, P. G. VI.)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE (Migne, P. G. t. VIII. et IX.)

TERTULLIEN, *Opera*, édit. Oehler.

IRÉNÉE, *Adversus haereses* (Migne, P. G. t. VII.)

MINUTIUS FELIX, *Octavius* (Migne, P. G. III.)

HIPPOLYTE, *Opera* (Migne, P. G. t. X. et XVI^{1er}.)

ORIGÈNE, *Opera*, édit. Lommatzsch.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE (Migne, P. G. t. X.)

MÉTHODE D'OLYMPIE (Migne, P. G. t. XVIII. col. 9-48.)

JULES L'AFRICAIN (Migne, P. G. t. X. col. 35-108.)

PAMPHILE DE CÉSARÉE (Migne, P. G. t. XVII. col. 521-632.)

Acta Apostolorum apocrypha, Lipsius et Bonnet, 1891-1898.

Evangelia apocrypha, Tischendorf (2^e éd.) Lipsiae, 1876.

Die Pistis Sophia, etc. Dr. Carl Schmidt, Leipzig, 1905.

Constitutiones apostolicae, édit. Funk, Paderborn, 1905.

AUTEURS MODERNES

Nous citons, par ordre alphabétique d'auteur, les ouvrages qui ont plus directement trait à notre question.

ACHELIS (H.), *Virgines subintroductae*. Ein Beitrag zu I. Kor. VII. Leipzig, 1902.

ADHÉMAR D'ALÈS, *Théologie de Tertullien*. Paris.

— *Théologie de Saint Hippolyte*. Paris.

AIKEN (Ch. F.), *Bouddhisme et Christianisme*, trad. franç. de Collin. Paris.

ALLARD (P.), *Les Esclaves Chrétiens*. p. 469. et s. (3^e éd.) Paris, 1900.

ALLO (B.), *L'Evangile en face du Synchrétisme païen*. Paris, 1910.

BARDENHEWER, *Patrologie* (3^e éd.), Freiburg in Br., 1910.

BATIFFOL (Mgr), Où en est l'histoire des Religions? Le Christianisme et le monde antique, dans la *Revue du Clergé Français*, 1 et 15 sept. 1911.

— *L'Eglise naissante et le Catholicisme*. Paris 1909.

BERLIÈRE (DOM), Les origines du monachisme et la critique moderne, dans la *Revue bénédictine*, janv. et fév. 1891.

- BESSE (DOM), *Les Moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*.
 BIGELMAIR, Das feierliche Keuschheitsgelübde der Gottgeweihten Jungfrauen in der alten Kirche (1-5 Jhrhdt) dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1896, pp. 83 ss., 187 ss. et 321 ss.
- BOISSIER (G.), *La fin du paganisme*. Paris, 1894.
- BONWETSCH (G. V.), *Die Geschichte des Montanismus*. Erlangen, 1881.
- BORNEMANN (W. B.), *In investiganda monachatus origine, quibus de causis ratio habenda sit Origenis*. Gottingen, 1885.
- DENIS, *De la philosophie d'Origène*. Paris, 1884.
- DOBSCHÜTZ (E. VON), *Die urchristlichen Gemeinden*. Leipzig, 1912.
- DUCHESNE (MGR), *Les origines du culte chrétien* (5^e éd.). Paris, 1909.
- *Histoire ancienne de l'Église*, t. I. et II. Paris.
- *Les Origines chrétiennes* (lithog.)
- ERMONI (V.), L'Essénisme, dans la *Revue des questions historiques*, 1906 t. 79, p. 5-27.
- FAYE (E. DE), *Clément d'Alexandrie*. Paris, 1898.
- FLAMION, Les actes apocryphes de Pierre, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* 1908, 1909, 1910 et 1911, t. IX, X, XI, XII.
- FRÉDÉGARD, Les Origines de la vie monastique dans le Christianisme, dans les *Études Franciscaines* (janv., mars 1909.)
- FREPPÉL (MGR) *Clément d'Alexandrie*. Paris, 1865.
- *Origène*. Paris, 1868.
- FUNK, Clemens von Alexandrien über Familie und Eigenthum, dans *Theologische Quartalschrift* 1871, p. 427.
- GASS, Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1877, p. 274-275.
- HARNACK (AD.), Die pseudoclementinischen Briefe *De virginitate* und die Entstehung des Mönchtums, dans *Sitzungsber. der kön. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, t. I, 1891.
- *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte* (4^e éd.).
- *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. (2^e éd.) Leipzig, 1906.
- *Das Wesen des Christentums*. Leipzig, 1900.
- *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (3^e éd.) F. in. B. 1894.
- *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. Leipzig, 1897.
- HEFELE (C. J. VON), *Conciliengeschichte* (2^e éd.), F. in B. 1873.
- HEIMBUCHER (M.), *Die Orden und Congregationen der katolischen Kirche*. Paderborn, 1907.
- HILGENFELD (A.), Der Essäismus und Jesus, dans *Zeitsch. für wissensch. Theol.*, 1867, p. 97.
- *Der Ursprung des Mönchtums*. Ibid, 1878, p. 139.
- *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*. Leipzig, 1884.
- *Judentum und Judenchristentum*. Leipzig, 1886.

- KOCH (H.), Die Gelübde der Gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten, dans *Texte und Unters.* t. XXXI. 1907.
- LADEUZE (Mgr), *Étude sur le Cénobitisme Pakhômien.* Louvain, 1898.
- MARKGRAF, Clemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller, dans *Zeitsch. für Kircheng.*, t. XXII, 1901, p. 487-516.
- MEYER (JUL.), *Die christliche Ascese.* F. in B., 1894.
- SCHIWIEZ, *Das Ascetentum der drei ersten Jahrhunderten.* Mainz, 1904.
- SCHMIDT (CARL), Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum, dans *Texte und Unters.*, XX⁴. 1901.
- TIXERONT, *Histoire des Dogmes* (2^e éd.) Paris, 1905.
- WILPERT (Mgr), *Die Gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche.* F. in B., 1892.
- ZELLER, *Die Philosophie der Griechen.* Leipzig, 1880-1892. III^e Partie, t. II.
- ZÖCKLER (OTTO), *Askese und Mönchtum.* Frankfurt a. M., 1887.

DICTIONNAIRES

- Realencyklopädie für protestantische Theologie, de Herzog-Hauck (3^e éd.).
- Kirchenlexicon, de Wetzer et Welte (2^e éd.).
- Dictionnaire de la Bible, de Vigouroux.
- Dictionnaire d'Archéologie chrét. et de Liturgie, de Dom Cabrol.
- » de Théologie Catholique, de Vacant-Mangenois.
- Dictionary of the Bible, de J. Hastings.
-

INTRODUCTION

Il y a trente cinq ans, la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*¹ faisait son apparition dans le monde intellectuel avec un article signé de Weingarten, qui fut très remarqué parmi les historiens. Dans ce premier article, suivi la même année d'un second qui le complétait, Weingarten s'attachait à mettre au clair le problème de l'origine du monachisme. Il en voyait les précurseurs dans les reclus du temple de Sérapis, dont les moines chrétiens auraient hérité non seulement les pratiques extérieures, mais encore l'esprit.

Il commençait par déblayer le terrain, en contestant l'authenticité des écrits d'origine chrétienne qui, jusqu'à lui, avaient été les seuls témoignages relatifs à la constitution et au développement du monachisme.

A son sens, il n'y a pas lieu de s'occuper des auteurs des trois premiers siècles, car les moines du iv^e ne doivent rien aux ascètes chrétiens, dont ils sont séparés par des différences radicales. Le *De vita Pauli* est un roman écrit dans le goût du temps et dont le personnage principal n'est qu'une invention de saint Jérôme. Le *De vita Antonii* n'appartient pas à l'histoire, mais à la poésie² et n'est pas l'œuvre de saint Athanase. L'*Historia Monachorum* de Rufin et les *Vitae*

1. *Zeitsch. f. K. G.* I, 1877 pp. 1-35; 545-574. Ces deux articles furent remaniés, corrigés par l'auteur et publiés en brochure, mais sans modification bien importante. La thèse et les preuves à l'appui sont substantiellement les mêmes. Vid. un recensement intéressant de cet ouvrage dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie* XXI. 1878 p. 139.

2. « Gehört nicht der Geschichte, sondern der Poesie an » *Zeitsch. f. K. G.* 1877, p. 13.

SS. *Patrum* de Palladius ne méritent pas plus de crédit que le voyage de Gulliver à Lilliput¹ : et cependant Socrate et Sozomène ont fait leurs emprunts à ces derniers auteurs. C'est au nom de cette même critique impitoyable qu'il rejette les homélies d'Aphraate, l'épître de Pinnète, bref tous les documents qui avaient servi à écrire l'histoire du monachisme².

Une fois qu'il a démontré que la tradition est sans base, Weingarten s'efforce d'établir son hypothèse.

Et d'abord quels sont les documents dont nous pouvons disposer ? C'est, en premier lieu, le témoignage du philosophe Chérémon, rapporté par Porphyre³, sur des ascètes qui vivaient dans les temples égyptiens, séparés du monde, dormant sur une couche de feuilles de palmier, s'abstenant de vin et de poisson, ne riant jamais et conservant la main droite toujours cachée sous le manteau : ce dernier trait et l'abstinence de poisson se rapportent, d'après Weingarten, au mythe d'Osiris.

Mais une source autrement précieuse, ce sont les papyrus grecs conservés au Muséum de Londres et à la Bibliothèque nationale de Paris⁴ : ils proviennent, pour la plupart, du temple de Memphis, et renferment des lettres qu'un certain Ptolémée, fils de Glaukias, et ses deux protégées, deux sœurs jumelles, prêtresses d'Isis⁵, adressent au roi Ptolémée⁶ et à sa sœur Cléopâtre.

Weingarten allègue enfin une inscription de l'année 211 après Jésus-Christ. C'est en s'appuyant sur ces documents qu'il prétend nous faire connaître une institution monacale de reclus, *pleinement organisée*⁷ dans les temples de Sérapis.

Ces reclus, ἀσκήτοι, ou ἐγκαστήτοι, comme les appellent les

1. *Ibid.* p. 24.

2. Vid. Bornemann : *In invest. monach. origins quibus de causis*, etc., p. 6.

3. *De abst.* IV, 6.

4. Vid. Brunet de Presles. *Mémoire sur le Sérapéum de Memphis* dans *Mémoires de l'Acad. des Inscrip. et Belles Lettres* 1^e sér. II. 567.

5. Thauès et Taus ?

6. Ptolémée VI Philométer vers 165 av. J.-Ch. — Ils se plaignent de l'irrégularité de l'administration royale à leur payer leur solde.

7. « Vollstän lig organisirtes », *Zeitsch. f. K. G.* 1877, p. 30.

manuscripts, vivaient inviolablement cloîtrés dans des cellules, à l'intérieur des temples. Ils ne communiquaient avec le dehors que par un trou pratiqué dans le mur (διὰ τοῦ θυριδίου), par lequel ils recevaient la nourriture que leur procuraient leurs parents. Ayant renoncé à tous leurs biens, ils n'avaient pas d'autre moyen de subsistance, car le Sérapéum se trouvait en général hors des villes.

Mais, selon Weingarten, il y a lieu de constater entre ces reclus et les moines chrétiens d'autres rapprochements que ces ressemblances purement extérieures, dans l'esprit même de leur institution et le but de leur ascétisme. Ils s'appelaient frères entre eux; ils livraient des combats au démon, et c'était l'espoir de devenir *purs* qui les soutenait dans le service de Sérapis. L'idéal auquel ils tendaient était celui d'arriver à la mort des sens, à l'ἀπαθεία.

D'ailleurs les reclus de Memphis n'étaient pas seuls à suivre un tel genre de vie : on les retrouvait partout où Sérapis avait un temple. Leur renom s'était répandu au loin, grâce au caractère international de la déesse ¹ qu'ils servaient et aux nombreux pèlerins qui, allant à Memphis déposer leurs offrandes, divulguaient ensuite l'existence de ces hommes consacrés à la divinité.

Il faut remarquer, continue Weingarten, que les principaux foyers du monachisme doivent être localisés dans les régions où Sérapis recevait un culte, là où, par conséquent, l'on saisit directement l'imitation. C'est ainsi qu'Antoine est né à Héracléopolis, non loin du Sérapéum de Memphis, d'où Ptolémée adressait ses plaintes au roi d'Egypte; c'est ainsi que Pakhôme, le fondateur de la vie cénobitique, organise sa première communauté à Tabenne ², à proximité du temple

1. Sur le culte de Sérapis introduit à Alexandrie par Ptolémée Soter et qui de là pénétra dans le monde gréco-romain, Vid. Cumont, *Les Religions orientales*, ch. iv, p. 90 et s.

2. Weingarten écrit à l'île de Tabenne. « Beaucoup, dit Ladeuze, même récemment, comme Weingarten, Mangold, Knabenbauer, Nirschl, Heimbucher ont pensé que Tabennisi était une île. On l'a identifiée avec l'île d'Eléphantine, et ainsi on a placé beaucoup trop au sud le premier monastère de Pakhôme. Cette erreur remonte à Sozomène qui pour Ταβεννήσιος a écrit Ταβέννη Νήσος. Elle a été corrigée depuis longtemps par Valois, les Bollandistes, Tillemont, Quatremère. » *Le Cénobitisme pakhômien*, 165.

d'Isis, où le culte d'Osiris et de Sérapis s'est maintenu jusqu'au vi^e siècle.

Pour ce dernier détail, M. Grützmacher¹, tout en rejetant les termes dans lesquels Weingarten expose son opinion, soutient l'influence, sinon isolée, du moins simultanée, des reclus de Sérapis sur la constitution et le développement du monachisme, et affirme que Pakhôme a été moine de Sérapis².

Un dernier point sur lequel Weingarten se met en opposition avec les données traditionnelles, c'est celui qui a rapport à l'époque de l'apparition du monachisme chrétien. Ce n'est pas au commencement du iv^e siècle, comme on l'admet couramment, que les moines peuplent les déserts de l'Égypte, mais vers la fin de ce même siècle.

La conclusion s'impose donc : il y avait dans les temples de Sérapis une vraie vie claustrale, dont le monachisme n'a été que le décalque³.

La thèse de Weingarten ne passa pas inaperçue : elle produisit, dit le R. P. d'Alès, « l'effet d'un coup de mine »⁴. Reçue avec une certaine faveur par quelques critiques allemands et anglais, elle rencontra bientôt des adversaires nombreux ; une polémique s'engagea, dans laquelle on n'a pas encore dit le dernier mot, au moins sur certains points⁵ ; mais aujourd'hui la thèse proposée par le critique allemand est à peu près abandonnée.

De fait, Lucius⁶, Mayer⁷, Keim⁸, Gass⁹, Bornemann¹⁰,

1. *Pachomius und das älteste Klosterleben*, p. 39.

2. Vid. Ladeuze, *Le cénobitisme pachômien*, p. 158 et 159.

3. Les papyrus égyptiens découverts et déchiffrés de nos jours nous ont révélé l'existence d'un véritable cloître dans le Sérapéum de Memphis. Boissier. *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, t. I, p. 400. Il n'en conclut pas néanmoins comme Weingarten à l'imitation de cette institution de la part des moines d'Égypte.

4. *Études religieuses*, 1906, t. 108, p. 7.

5. Harnack, *Die pseudo-clementinischen Briefe*, dans *Sitzungsberichte der preuss. Akad.* p. 361.

6. *Die Therapeuten*. Strasbourg, 1879.

7. *Die christliche Ascese*.

8. *Aus dem Urchristentum*.

9. Gass., *Zeitsch. für K. G.* 1878, p. 254. *Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums*. Vid. Dom Berlière, *Rev. Bénéd.* 1891, p. 150.

10. *In investig. monach. origine*, etc.

Hilgenfeld¹, Ladeuze² et d'autres n'ont pas eu de peine à réduire le rôle des reclus de Sérapis et à montrer qu'il est bien plus modeste que ne le prétendait Weingarten. Après leurs recherches, il ne reste presque rien du roman critique inventé par Weingarten. Ces reclus n'étaient pas tenus à la vie claustrale, ils allaient et venaient librement dans le temple ; c'étaient des prêtres attachés au service de la déesse³.

Le désir de purification qui les détermine à embrasser ce genre de vie est une affirmation sans preuves ; quant à leur prétendue ἀσθήειν, elle n'est pas d'accord avec leurs sollicitations à l'adresse de Ptolémée, où ils laisseraient plutôt paraître des sentiments tout opposés ; Weingarten suppose enfin qu'ils étaient fort nombreux, mais les manuscrits ne nous donnent que quelques noms.

Il faut tenir compte également des différences chronologiques : les papyrus qui nous renseignent sur l'existence et le genre de vie de ces reclus remontent à l'an 165 avant Jésus-Christ ; or il faut nous reporter jusqu'au i^{er} siècle de l'ère chrétienne pour voir surgir la vie anachorétique au sein du christianisme.

Nous ne voulons pas nous appesantir sur ces observations qu'il serait facile de multiplier, en montrant, non seulement la gratuité des affirmations, mais encore les contradictions de l'écrivain allemand⁴.

Aussi n'est-ce pas pour reprendre un travail de critique trop facile que nous avons exposé assez en détail l'hypothèse de Weingarten, mais pour dévoiler les procédés de toute une école, et surtout l'influence exercée par ses ouvrages sur ce point spécial de l'origine du monachisme.

1. *Zeitsch. für wissensch. Theol.* 1878 p. 139.

2. *Le Cénobitisme pachômien.*

3. Les termes qui désignent les fonctions liturgiques sont fréquents.

4. Il parle de pauvreté absolue et admet leurs réclamations pécuniaires au roi ; ce n'était pas pour satisfaire leur faim, comme il dit quelque part, puisqu'ils étaient à la charge de leurs parents. Il rejette la *Vita Antonii* et s'en sert pour placer la naissance de ce père de l'anachorétisme près du Sérapéum de Memphis. Il se sert aussi des documents qu'il rejette, pour se faire une idée du monachisme qu'il compare aux reclus.

Surprise d'abord par les hardiesses de l'historien, la critique concentra ses efforts sur l'intéressant et difficile problème de ces origines ; et, si elle ne peut se flatter d'avoir fait la lumière sur une question aussi obscure, on peut dire qu'elle a écarté définitivement certaines hypothèses trop risquées¹. Elle commença en tout cas par rendre aux sources du monachisme leur valeur historique traditionnelle, enlevant, par le fait, leur base principale aux critiques de Weingarten².

*
* * *

Cependant Weingarten n'avait pas été le premier parmi nos contemporains à porter sa curiosité scientifique sur ce problème de l'origine de la *vie anachorétique*.

Dix ans auparavant, Hilgenfeld³ émettait l'hypothèse d'une influence des anachorètes bouddhistes sur les moines du christianisme, influence qui aurait déterminé l'apparition de ces derniers. Cette influence se serait fait sentir indirectement par l'intermédiaire des Esséniens et plus immédiatement par les moines d'Egypte. Pour Hilgenfeld, c'est dans

1. « Parmi les ouvriers de cette restauration nommons M. Erwin Preuschen, Mgr Ladeuze, M. Leipoldt, enfin Dom Cuthbert Butler à qui nous devons une admirable édition de l'*Histoire lausique*. » Adhémar d'Alès, *Etudes*, 1906, t. 108, p. 8.

2. Vid. par ex. Lucius, *Zeitsch. für K. G.* 1885 p. 163, et Preuschen, *Palladius und Rufinus, ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchentums* 1897. Hase, *Das Leben des heiligen Antonius*, dans *Jahrb. f. prot. Theol.* VI, 422 ss., etc.

3. *Zeitschrift für wiss. Theol.* 1867, p. 97 : *Der Essäismus und Jesus*. — Le Bouddhisme a marqué son empreinte sur l'Essénisme, et Jésus a été à son tour un essénien. Il termine son art. par ces paroles : « Der Essäismus, in welchem die jüdische Religionslehre von dem ersten Streben des Parsismus und von dem universalistischen Zuge des Buddhismus befruchtet wird, ist nun einmal der Boden gewesen, aus welchem das Senfkorn der christlichen Weltreligion emporwachsen sollte », p. 110. D'ailleurs la pensée de Hilgenfeld sur ces diverses influences a toujours été flottante. Il faisait d'abord appel au parsisme, puis à l'influence combinée du parsisme et du bouddhisme, et il finit par défendre son opinion contre Weingarten assez froidement et sans grand accent de conviction. *Zeitsch. f. wiss. Theol.* 1878, p. 139.

le Bouddhisme qu'il faut chercher le principe de toute manifestation ascétique.

Si l'on compare en effet l'ascétisme des Esséniens¹ et celui des Bouddhistes, l'on est étonné de voir les ressemblances frappantes, disons plutôt l'identité, qui existe entre ces deux mouvements religieux. Hilgenfeld énumère ces points de parenté : dans l'essénisme comme dans le bouddhisme, c'est en passant par quatre degrés différents que l'on devient moine parfait ; dans l'un comme dans l'autre, même pauvreté, même obéissance à un supérieur. Les Bouddhistes et les Esséniens évitent l'usage de l'huile, dont le contact est une souillure ; ils se privent de vin et de viande ; ils ont en horreur les sacrifices sanglants ; ils ne contractent point de mariage et ne connaissent pas l'esclavage.

De plus, il y a des faits historiques qui viennent appuyer les résultats de la critique interne. Nous savons par une source bouddhique² qu'après la célébration du 3^e concile bouddhique (tenu en 247 ou 246 avant Jésus-Christ) la religion de Bouddha fleurissait à Alexandrie, capitale de la terre de Jarvana.

De quelle Alexandrie s'agit-il ? Hilgenfeld se prononce sans hésitation pour l'Alexandrie d'Egypte, dont la renommée était universelle, et non pour celle du Caucase, lointaine et ignorée. Les relations entre l'Orient et l'Occident avaient été facilitées par la conquête d'Alexandre, et les marchands de l'Inde apportaient jusqu'en Egypte, en même temps que les produits de leur pays, les pratiques religieuses de Bouddha. Le Bouddhisme influa donc sur la vie religieuse chrétienne par l'intermédiaire des Esséniens et peut-être des Thérapeutes³, grâce aux relations de l'Inde avec l'Egypte.

1. Dont viendraient aussi les chrétiens, puisque Jésus a été essénien. Vid. plus loin l'hypothèse de l'origine essénienne du monachisme.

2. Vid. Mayer, p. 53., — Hilgenfeld, *Zeitsch. f. wiss. Theol.* 1878, p. 149.

3. Dans la recension de l'ouvrage de Weingarten publiée dans la même revue : *Zeitsch. f. wiss. Theol.* en 1878, il soutient encore cette influence indirecte par l'intermédiaire des Esséniens et des Thérapeutes, p. 149. Plus tard, en 1880, il rejette la médiation de ces derniers.

L'opinion de Hilgenfeld ne trouva pas un accueil très empressé dans le monde de la critique¹. Il force les analogies, laisse dans l'ombre des différences autrement profondes que les ressemblances², et ne nous explique pas pourquoi, entre les quatre Alexandries connues dans l'antiquité, son choix s'arrête à celle d'Egypte, alors que cette hypothèse fourmille d'in vraisemblances³. Il est loin aussi d'avoir prouvé historiquement les contacts qu'il affirme entre Bouddhistes et Esséniens⁴.



Plus près du christianisme, par leur situation géographique et par leur esprit religieux, se trouvent les Esséniens⁵ dans lesquels on a voulu voir les prédécesseurs des solitaires chrétiens.

Josèphe⁶, Philon⁷, Plin l'Ancien⁸, Epiphane⁹ et Hippo-

1. Cependant c'est du premier art. de Hilgenfeld que E. de Bunsen s'inspira pour composer son *The angel Meniah of Buddhists, Essens and Christians*, aussi dépourvu de bon sens que celui de R. Seydel : *Natural Religion and Universal Religion*. Vid. Aiken, p. 189 et s.

2. Vid. Oldenberg, *Le Bouddha*, p. 61 et s.

3. Les Pères des premiers siècles ont connu par Strabon (Vid. D. Besse p. 13) les moines brahmanes (Hippol. *Philosoph.* I, 24; Clem. d'Al. *Strom.* III, 7. P. G. VIII, col. 1163; Tertull. *Apolog.* 42); mais de cette connaissance puisée aux livres il est impossible de déduire que le peuple pouvait les connaître également. Vid la critique de Hilgenfeld dans J. Mayer, *Christ. Ascese* p. 39 et suiv., et Weingarten *Zeitsch. f. K. G.* 1878, p. 552. J. Mayer, *Christliches Mönchtum und Buddhismus. Der Katolik* 1885, t. II, p. 635-641.

4. « Hilgenfeld hat den Buddhismus zu Hülfe gerufen, doch lassen sich keine historischen Berührungen desselben mit dem ältesten christlichen Mönchtum nachweisen. » Grüzmacher dans *Realencyklopädie*, t. XIII, p. 217. « Quand nous voyons les savants les plus compétents, comme Zeller, Lightfoot, Schürer, Guignberg, Edersheim et Conybeare se prononcer sur la question, et nier même toute relation éloignée de l'essénisme avec le bouddhisme, nous sommes amplement autorisés à considérer la théorie en question comme une faillite complète. » Aiken : *Bouddhisme et Christianisme*, p. 211.

5. Pour la bibliographie, on peut voir Ermoni dans *Rev. des Q. H.* 1906, t. 79, p. 35. Voir surtout Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, éd. t. II, 1907, pp. 661-680 (avec une bibliographie très riche).

6. *De Bello Jud.* II, 8, 2-13; *Antiq. Jud.* XIII, 5, 9; XV, 10, 4-5; XVIII, 1, 5.

7. *Quod omnis probus liber...*, § 12 et 13.

8. *Hist. nat.* V, 15.

9. *Adv. Haer.* XIX, 1 et 2.

lyte¹ nous ont transmis des renseignements sur ces moines, et cependant il y a peu de questions aussi controversées que celle de leur origine.

D'après Josèphe, ils apparaissent vers 150 avant Jésus-Christ ; mais il reste à établir s'ils sont simplement et purement Juifs ou s'ils n'ont pas subi quelque influence étrangère. Les hypothèses les plus diverses ont trouvé des partisans ; mais il semble qu'on incline plus volontiers à voir en eux des pharisiens².

Quelques traits suffiront à montrer les analogies qui ont induit certains auteurs³ à les prendre pour des prédécesseurs du monachisme et même du christianisme. La plupart⁴ habitaient le désert d'Engaddi près de la mer Morte, d'autres vivaient dans les villes. Ils formaient un groupement cénobitique dans lequel on distinguait diverses catégories d'adeptes. On s'initiait par un noviciat d'un an ; c'était la condition requise pour être admis à prendre part aux ablutions communes ; un second noviciat de deux ans rendait capable de suivre tous les exercices de la communauté, en particulier de prendre part aux repas communs. En s'incorporant, on faisait serment de garder les secrets de l'Ordre et d'observer la piété, la justice, l'obéissance. Beaucoup ne se mariaient pas ; leurs biens étaient communs, leurs repas fort simples⁵. Ils s'adonnaient à l'agriculture, à l'étude des livres de Moïse qu'ils interprétaient allégoriquement. Ils prenaient de fréquentes ablutions, observaient avec une rigueur extrême le repos du sabbat⁶, n'admettaient pas de sacrifices sanglants

1. *Philosophumena*, IX, 18 et ss.

2. Vid. ces diverses hypothèses dans Dom Berlière et dans G. Ulhorn, *Realencyclopädie* V, 524 et s. On a même contesté leur réalité historique. Lucius, *Der Essänismus in seinem Verhältnis zum Judentum*, et surtout Hilgenfeld, *Die Ketzer-geschich. des Urchrist.*, p. 87 et s.

3. Stäudlin, *Geschichte der Sittenlehre Jesu*, ou Gfrörer, *Philo und die Alexandrinische Theosophie*.

4. Ils étaient 4.000 au temps de Notre-Seigneur, selon le témoignage de Pline.

5. « On avait prétendu aussi, dans les premières recherches, qu'ils s'abstenaient de l'usage de la viande et du vin ; mais des études plus soignées ont établi que cela est faux ». Ermoni, *R. des Q. H.* 1906, t. 79, p. 20.

6. Ils défendaient même la satisfaction des besoins les plus impérieux du corps.

et adressaient à Dieu leurs hymnes, au lever du soleil et après les repas.

C'est sur ces quelques traits qu'on a voulu établir la parenté de nos moines avec les Esséniens. D'ailleurs, Jésus-Christ lui-même aurait été Essénien, et aurait emprunté à ces ascètes juifs leurs rites, leurs pratiques, leur morale. On a même vu une organisation essénienne dans la communauté chrétienne de Jérusalem (Act. 4.32 et s.) et des Esséniens convertis dans les ascètes des épîtres de saint Paul aux Romains (xiv-xv) et aux Colossiens (II).

On voit combien tout cela est fantaisiste et inconsistant. S'il y a quelques ressemblances, les différences sont autrement considérables ; chez les moines chrétiens, point de ces pratiques minutieuses et ridicules qui rappellent le pharisaïsme. Quant à Jésus Christ, on peut dire que, loin d'imiter les Esséniens, il a condamné énergiquement leurs pratiques, chaque fois qu'il a blâmé la conduite des Pharisiens¹. Y a-t-il d'autre part entre le cénobitisme essénien et la communauté de Jérusalem autre chose qu'une ressemblance toute de surface, à côté de radicales différences²? Enfin l'hypothèse d'une propagande essénienne jusqu'en Asie Mineure et à Rome n'est garantie par aucun fait historique et doit être considérée comme une affirmation purement gratuite³.

1. *La Palestine au temps de J.-C.*, p. 450. Stapfer voit un essénien dans l'apôtre saint Jacques. « Zur Zeit Christi scheint die Sekte noch recht kräftig gewesen zu sein ; aber jeder Berührung Christi mit ihr gehört in das Gebiet grundloser Hypothesen. » G. Ulhorn, *Realencyclopädie* V, p. 524.

Les repas sacrés des Esséniens, leurs ablutions, leurs prières au lever du soleil n'ont rien de commun avec la fraction du pain, l'enseignement des apôtres et la prière au nom de Jésus. Vid. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, p. 140-141. — Aiken, *Bouddh. et Christ.*, pp. 207-208.

3. « Aber ich sehe nicht mit welchem Recht man diesem auf sich zurückgezogenen jüdischen Mönchtum eine Propaganda bis nach Kleinasien und Rom hin zuschreiben will. » Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, p. 84. « Les Esséniens étaient cantonnés aux environs de la Mer Morte, et l'on ne constate pas leur présence même à l'état sporadique, hors des limites de la Palestine et de la Syrie. » Prat, *La theol. de saint Paul*, p. 396.



Le même désaccord de la critique que nous avons constaté sur l'origine des Esséniens se reproduit à propos des Thérapeutes, de ces solitaires établis près d'Alexandrie, sur les bords du lac Maréotis, et dont le souvenir ne s'est conservé que par l'écrit *De vita contemplativa* attribué à Philon¹.

Nous n'entrerons pas dans une description détaillée de leur genre de vie. Ils commençaient par se dépouiller de leurs biens et, laissant de côté les soucis du monde, se rendaient dans quelque solitude où ils s'adonnaient à l'ascèse et à la contemplation. Ils vivaient isolés, mais assez près les uns des autres ; dans leurs cellules, pourvues d'un semnée ou oratoire, ils se livraient à l'étude, à la contemplation et à l'interprétation de la loi et des Prophètes. Deux moments de la journée, celui du lever et celui du coucher du soleil, étaient consacrés à la prière ; ils pratiquaient des jeûnes fréquents et se réunissaient le septième jour pour une fête commune, suivie d'un repas très simple.

Selon que l'on a insisté plus ou moins sur l'un ou l'autre trait de la description faite par le *De vita contemplativa*, on a assigné à ces solitaires les origines les plus diverses. Déjà Eusèbe² voyait en eux les membres de la première communauté chrétienne d'Alexandrie et prenait le *De vita contemplativa* pour un éloge enthousiaste de Philon à l'adresse du christianisme. D'autres³ y ont vu tour à tour des Néopythagoriciens, des philosophes juifs⁴, des sectateurs des cultes orphiques, des Esséniens⁵. Lucius ne voit dans le traité *De vita contemplativa* qu'un écrit tendancieux du

1. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4 éd. II, p. 687 s. — Il considère l'ouvrage comme non authentique. *Ibid*, III p. 687 et ss.

2. « Dès le début, le nombre des croyants parmi les hommes et les femmes y fut si grand, leur manière de voir si conforme à la sagesse et si austère, que Philon jugea à propos de raconter leurs occupations, leurs assemblées, leurs repas et tout leur train de vie. » H. E. I. II, c. xvi, 1-2 et I. II, c. xvii, 2 (trad. Grapin).

3. Spörer, Mangold, Zeller.

4. Ewald, Keim, Delaunay Drummond, Weingarten, Friedländer, etc.

5. Vid. sur ces opinions Dom Berlière, *op. cit.*, et Harnack, *Therapeuten* dans *Realencyclopädie*, XIX, p. 677.

monachisme naissant¹, qui aurait vu le jour au III^e siècle.

On n'est pas mieux renseigné sur la façon dont ils seraient entrés en contact avec les moines chrétiens ; et Amélineau, qui est partisan de cette influence, se voit réduit, faute de preuves positives, à une hypothèse très chanceuse. Il accorde que Pakhôme n'a point connu les communautés de Thérapeutes², « mais il suffit, pense-t-il, que l'idée ait été mise en circulation dans la vallée du Nil pour qu'on ne doive pas être surpris de la voir surgir à l'autre bout de cette vallée, environ deux siècles plus tard³ ». On avouera que le moindre fait positif serait bien plus précieux que cette nébulosité plus ou moins fantastique d'une idée flottant pendant deux siècles, et qui aurait fini par se condenser en réalités aussi vivantes et aussi fécondes que le furent les communautés de Pakhôme. Aussi peut-on considérer cette hypothèse comme sans fondement et conclure avec Mgr Batiffol que, si ces communautés de Thérapeutes ont été autre chose qu'une fiction où s'exprime l'idéal du philosophe juif, elles « n'ont pas eu de lendemain : le cénobitisme catholique du IV^e siècle ne leur doit rien »⁴.

*
* *

Il nous resterait à examiner les relations du monachisme avec le culte de Mithra.

Le Mithriacisme « prêche une morale impérative et volontiers ascétique » ; il demande aux rigueurs de l'ascèse la pureté de l'âme qui lui permet de s'élever à la connaissance de Dieu et au don du miracle. C'est dans la vie d'Apollonius de Tyane par Philostrate⁵ que s'exprime l'idéal ascétique du Mithriacisme⁶ ou plutôt du synchrétisme religieux du II^e siècle.

1. *Die Therapeuten*, 1879, p. 198.

2. Il dit « esséniennes », et Ladeuze corrige.

3. Cité par Ladeuze, *Le Cénob. pakhômien* p. 169-170.

4. P. Batiffol, *Le Christianisme et le monde antique*, dans *Rev. du Cl. Fr.* 1 sept. 1911, p. 517.

5. Vid. Duchesne, *H. A. de l'Eglise*, ch. XIX, t. I, p. 364.

6. Vid. Dufourcq, *L'Avenir du Christianisme*. (3. éd.) *Le pass.* II, p. 64-65.

Cet idéal était aussi réalisé par des hommes et des femmes voués au célibat. Tertullien les dépeint dans un passage du *De praescriptione haereticorum*, et il attribue cette institution des vierges et des continents à la jalousie du diable¹. « C'est donc qu'il ne pouvait admettre un plagiat, vu l'antériorité certaine des rites mithriaques », conclut Reinach². Le monachisme chrétien ne serait pas cependant une copie du mithriacisme ; il faudrait plutôt admettre que moines mithriaques et ascètes chrétiens, mithriacisme et christianisme proviennent tous deux d'une source commune, de quelque vieille religion asiatique³.

Nous pourrions contester la conséquence tirée par Reinach, mais cela n'est point nécessaire : c'est le témoignage même qu'il invoque qu'il faut révoquer en doute. Adhémar d'Alès⁴, en étudiant de plus près le texte de Tertullien, démontre que la dernière partie de la phrase ne se rapporte plus à Mithra, mais au diable qui a ses vierges et ses continents et il écrit : « Cette conclusion doit, croyons-nous, faire évanouir le fantôme d'un monachisme mithriaque. Il y avait dans diverses branches du paganisme des exemples de personnes vouées à la virginité et à la continence, mais nous n'en connaissons pas dans la secte de Mithra⁵. »

1. C. XL. « A diabolo scilicet, cujus sunt partes... intervertendi veritatem, qui ipsas quæque res sacramentorum divinatorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit; et si adhuc memini, Mithra signat illic in fronte milites suos; celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis induit, et sub gladio redimit coronam. Quid, quod et summum pontificem in unius nuptiis statuit? habet et virgines et continentes. »

Reinach, *Orpheus* p. 102 : « Les analogies avec le christianisme peuvent se résumer ainsi : Mithra est le médiateur entre Dieu et l'homme ; il assure le salut des hommes par un sacrifice ; son culte comporte le baptême, la communion, les jeûnes ; ses fidèles s'appellent frères ; dans le clergé mithriaque il y a des hommes et des femmes voués au célibat ; sa morale est impérative et identique à celle du christianisme. »

2. *Orpheus*, 103. Cumont admet aussi un « monachisme mithriaque ». *Textes et monuments* I, p. 338 sq. Vid. Adhémar d'Alès, *Mithriacisme* dans *Rev. prat. d'Apol.* 1907, p. 519 et sq.

3. *Orpheus*, *ibid.*

4. *Loc. cit.*, p. 519. Note.

5. Vid. *Le Correspondant*, 25 juillet 1910, p. 232.

D'ailleurs, l'imitation même inconsciente du paganisme serait toujours difficile à admettre, si l'on tient compte de l'aversion des chrétiens pour les mœurs, les rites et les dieux des païens¹. Là où il y a une simple coïncidence, ils l'attribuent à un plagiat diabolique², et s'efforcent en toutes circonstances de vivre dans l'éloignement des païens³.

Nous nous réservons d'examiner plus tard la question du néoplatonisme et de la philosophie grecque en général, et de rechercher l'influence qu'elle aurait pu avoir sur l'école d'Alexandrie et sur l'apparition du monachisme.

*
* *

Nous venons d'exposer sommairement les principales hypothèses qui ont été soutenues sur les origines du monachisme chrétien. Nous n'avons pas la prétention d'avoir fait une critique à fond de ces systèmes ; notre seul but était de montrer leur inconsistance et de fournir les éléments d'une réponse.

Ce qu'il importe davantage de mettre en lumière, c'est ce que nous pourrions appeler leur vice commun et fondamental. Ces divers systèmes⁴ supposent en effet que le monachisme n'est pas issu de l'Évangile : loin d'être l'idéal de la perfection chrétienne, il serait une déviation du pur enseignement évangélique provenant d'infiltrations juives ou païennes. Entre l'Évangile et le monachisme il y aurait un hiatus considérable.

Cette théorie n'a rien d'étonnant ; elle n'est que trop en accord avec les préjugés protestants. Jusqu'au xv^e siècle il ne s'était trouvé aucun écrivain qui mit en doute l'origine évangélique des anachorètes et des cénobites ; c'est à partir

1. Athenagore, *Legatio*, 34. P. G., t. VI, col. 967. Justin, *Apol.* 5, 3.

2. Justin, *Dial. avec Tryphon*, LXIX, 2 ; LXX, 5 ; LXXVIII, 6.

3. « Éloigne-toi des livres païens ; qu'y a-t-il de commun à toi et aux paroles étrangères, ou aux lois, ou aux prophéties mensongères qui éloignent les jeunes gens de la foi ? Que te manque-t-il dans la parole de Dieu pour que tu te jettes sur les fables des païens ? » *Didascalie*, trad. de F. Nau p. 12.

4. En exceptant peut-être le dernier.

de la Réforme qu'on voulut faire de la vie religieuse une institution étrangère au christianisme : elle ne serait apparue qu'au iv^e siècle, à l'époque où l'Église, cherchant à harmoniser ses dogmes avec la philosophie et la civilisation païenne, aurait effectué ce que la critique protestante appelle sa « catholicisation »¹.

De là l'empressement avec lequel les critiques protestants saisissent l'occasion d'établir des rapprochements entre les pratiques païennes et celles des moines chrétiens. De ces rapprochements, toujours partiels, ils concluent à l'identité des institutions et à la dépendance du christianisme.

Ces ressemblances existent sans doute, mais elles découlent de la nature même de l'homme et de ses instincts religieux. Sous tous les climats et à toutes les époques, il s'est trouvé des âmes plus généreuses, plus avides de perfection, qui ont cherché dans les exercices religieux, les privations et les souffrances volontaires le moyen de se rapprocher toujours davantage de Dieu et d'arriver à une plus grande pureté. Le but poursuivi étant le même, il était naturel que les moyens employés coïncidassent également. Frappantes, mais souvent « superficielles et accidentelles »², ces ressemblances sont loin pourtant de tout expliquer ; souvent même, elles induisent en erreur. Dans ce genre de recherches, rien ne remplace les faits positifs, et si l'on se voit réduit à l'étude des caractères que présentent les institutions monastiques, il ne faut pas rester à la surface des choses, mais s'efforcer de pénétrer dans l'esprit même de ces institutions, qui en est aussi la vie³.

1. « Demgemäss war es bis zum 16 Jahrhundert die allgemeine Meinung dass das asketische Leben eine bis in das Urchristentum zurückreichende, von Christus und den Aposteln stammende Anordnung sei. Dieser These ist seit dem 16. Jahrhundert lebhaft widersprochen worden, etc... » Harnack, *Sitzungsberichte*, 1891. t. I, p. 362 et 363. — Mayer, *Die christliche Ascese*, introd. — Bornemann, *op. cit.*, p. 8.

2. Allo, *l'Évangile en face du syncrétisme païen*, VIII. « Il faut donc, avant tout, avoir une connaissance des ensembles, si l'on ne veut se laisser égarer grossièrement par deux ou trois ressemblances purement superficielles et accidentelles, qui souvent n'ont d'autre lien commun que de procéder du fond commun de la nature humaine. »

3. « Avant tout nous demandons qu'on n'attache pas trop d'importance aux

Nous irons même plus loin et accorderons *a priori* l'existence d'influences étrangères sur des points de détail, voire l'introduction de certains éléments secondaires dans l'existence du monachisme¹ ; celui-ci n'était pas quelque chose de figé, il avait la plasticité de la vie et se pliait aux circonstances : encore faudrait-il vérifier ces modifications et ces apports du dehors.

Mais ce que nous ne croyons pas qu'on puisse établir historiquement, c'est que la vie monacale, dans son esprit et dans son fond même, soit le produit de quelque école philosophique, ou de quelque religion autre que la religion chrétienne². Nous estimons, au contraire, que le monachisme est issu de l'Évangile, que c'est dans l'exemple et l'enseignement de Jésus-Christ et des Apôtres qu'il puise son esprit et sa force, enfin que, grâce aux ascètes des trois premiers siècles, on peut prouver que le monachisme des siècles suivants repose sur l'enseignement de Jésus-Christ³.

Telle est la modeste contribution que nous nous sommes proposé d'apporter par ce travail au difficile problème de l'origine du monachisme.

*
* * *

Nous commencerons par rechercher si l'ascétisme est enseigné dans le Nouveau Testament, et nous verrons qu'à partir

mots, ni même à l'aspect extérieur des choses. C'est surtout lorsqu'il s'agit de religion qu'il importe de déterminer le principe intérieur qui règle les usages et qui seul fait leur valeur. » Lagrange, *Etudes sur les Rel. sémitiques*, p. 145.

1. Mayer, *Die christliche Ascese*, p. 26.

2. Il serait d'ailleurs surprenant que ces religions et ces philosophies, incapables d'organiser au milieu de leurs fidèles une vie ascétique sérieuse, soient devenues tout à coup d'une fécondité extraordinaire en pénétrant dans le monde chrétien et aient produit des légions de moines. — Schiwietz, *Das Ascetentum der drei ersten Jahr.*, p. 6. — Dom Berlière, *op. cit.*, p. 64.

3. On distingue généralement trois phases différentes dans le développement de la vie monastique : 1^o aux trois premiers siècles, les ascètes, qui vivent dans le sein des communautés chrétiennes ou un peu à l'écart des villes et villages ; 2^o les anachorètes et 3^o les cénobites. Ces deux dernières catégories apparaissent au IV^e siècle, abandonnant la vie sociale pour se rendre au désert : c'est ce qu'on appelle monachisme. On n'est pas d'accord pour déterminer laquelle des deux institutions a paru la première : il est cependant fort probable que le cénobitisme vint en dernier lieu. Vid. Ladeuze, *op. cit.*, p. 155-6.

des temps apostoliques, il s'est toujours trouvé des cœurs nobles et courageux pour suivre l'invitation de Jésus-Christ à une plus haute perfection ; que ces ascètes n'ont cessé de vivre et d'édifier l'Église jusqu'au III^e siècle ; enfin, qu'ils peuvent être considérés comme les « vétérans du monachisme¹ », parce qu'ils présentent le même esprit, les mêmes caractères et, au moins en germe, les mêmes éléments que les moines du IV^e siècle.

Là s'arrête notre tâche ; nous ne prétendons pas déterminer les causes qui ont conduit les ascètes du sein des communautés chrétiennes à la vie solitaire. Là est cependant, nous l'avouons, le point délicat², et c'est le manque de documents par lesquels nous serions renseignés sur cette évolution qui a permis d'élaborer tant d'hypothèses contradictoires³. Mais il nous semble certain que l'on peut tenir pour non avenues toutes ces influences de reclus, Bouddhistes, Thérapeutes, Esséniens, etc., qui ne sont fondées sur aucun fait, et qui sont entièrement éloignées du monachisme par leur esprit, si nous voyons se succéder au sein même du christianisme deux institutions d'une ressemblance surprenante, séparées seulement par des circonstances accidentelles et négligeables⁴.

Notre tâche consistera donc à recueillir soigneusement tous les témoignages de la tradition sur la vie des ascètes.

On verra se dégager de la simple exposition des textes certains caractères qui dessinent déjà les traits essentiels du monachisme, de manière qu'on ne puisse pas s'y méprendre⁵.

La principale difficulté réside dans la rareté des textes sur

1. Dom Besse, *Les moines d'Orient*, ch. II, p. 21.

2. Harnack, *Sitzungsberichte*, p. 361-362.

3. Vid. Bornemann, *op. cit.*, p. 2.

4. Weingarten voit dans le fait que les moines abandonnent la vie sociale une différence essentielle entre ceux-ci et les ascètes. On avouera que la différence n'est pas aussi profonde que le prétend le critique allemand.

5. Bornemann, *op. cit.*, p. 5. « Sed dummodo omnes vitae asceticae partes ecclesiae primitivae, castitas, continentia, simplicitas, disciplina, eleemosyna, jejunia, vigilia, stationes, contemplatio, meditatio, oratio, mutua adhortatio, contemptio mundi colligantur nec omittantur virgines, viduae, continentes, evangelistae, magistri, poenitentes ; vix unum monachatus signum invenies quod usque ad quartum saeculum non sit praeparatum ascési christiana. »

cette matière ; à peine quelques vestiges dans les Pères apostoliques ; quelques témoignages en plus au II^e siècle, pour arriver à Clément d'Alexandrie et Origène où déjà la moisson devient plus abondante. Cela ne suffit pas, il est vrai, pour suivre pas à pas l'évolution de l'ascétisme ; mais d'autre part, c'en est assez pour nous permettre d'aboutir à des résultats positifs et à un développement indéniable, sinon vérifiable dans les détails.

Bornemann¹, Harnack², Schiwietz³ ont déjà traité le même sujet. Les deux premiers l'ont fait partiellement ; le dernier a réuni les textes qui ont trait à notre travail, mais sans en tirer, semble-t-il, tout ce qu'ils renferment. D'ailleurs nous n'avons utilisé l'ouvrage de Schiwietz que comme terme de comparaison ; car nous avons recouru aux sources elles-mêmes.

Cette tâche nous a été grandement facilitée par la compétence bien connue et la bonté inlassable de Mgr Kirsch. Nous sommes heureux de pouvoir lui témoigner ici toute notre reconnaissance.

1. *In investiganda*, etc., 1885.

2. *Die pseudo-clementinischen Briefe*, dans *Sitzungsber. der kön. preuss. Akad. der Wiss.*, 1891, t. I.

3. *Das Ascetentum der drei ersten Jahrh.*, 1904. Ce n'est d'ailleurs là qu'une introduction à un ouvrage bien plus considérable.

L'ASCÉTISME CHRÉTIEN

PREMIÈRE PARTIE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A LA FIN DU I^{er} SIÈCLE

Le Nouveau Testament et l'âge apostolique.

Dans le mouvement ascétique, écrit Néander¹, rien ne proviendrait de l'Évangile, et cette opinion est partagée par d'autres critiques.

En effet, disent-ils, qu'y a-t-il, dans la vie de Jésus, qui nous donne l'impression d'un ascète²? Ses adversaires n'ont pas manqué de relever ce fait et le lui ont reproché comme une cause d'infériorité. Certains traits qui révéleraient l'ascétisme, comme le célibat et la pauvreté, étaient réclamés par sa mission spéciale; et certaines exigences, qu'il imposait à ceux qui voulaient le suivre, étaient de même demandées par le genre de vie auquel il les destinait³. Ce n'est ni dans l'enseignement évangélique et apostolique, ni dans l'essence du

1. Cité par Gass, *Zeitsch. für K. G.* 1878, p. 256.

2. Harnack. *op. cit.*, p. 11. — « Er selbst lebte nicht als Asket. »

3. « Jesus selbst war in keiner Weise Asket. Seine Gegner haben das als einen Mangel gerügt. Was sich als scheinbar asketischen Zügen bei ihm findet. Ehelosigkeit, Heimat, und Besitzlosigkeit, war lediglich durch seine persönliche Berufsstellung bedingt. Ebenso bedingt waren die nach dieser Richtung weisenden Vorschriften über Einschränkung für seine Apostel, über Besitzent-sagung für Einzelne die ihm anhängen wollten ». — Dobschütz, *Die Urchrist-lichen Gemeinden*, p. 261.

christianisme qu'on trouvera la justification du développement extraordinaire de la vie ascétique. Celle-ci, au contraire, est en opposition avec les principes chrétiens.

Ce qui prouve manifestement combien l'ascèse est étrangère à l'Évangile, c'est que son développement n'est pas progressif et parallèle à celui du christianisme ; d'une rigueur extrême à ses débuts chez les premiers gnostiques, elle fait place plus tard à une conception bien plus adoucie. Basilide, par exemple, est plus près de l'Évangile que les premiers gnostiques ; et Clément d'Alexandrie, interprétant l'usage de la richesse, entre mieux dans l'esprit de Jésus-Christ que le « Pasteur d'Hermas ».

Les communautés primitives n'ont pas été des groupements ascétiques ; elles ont tâché avant tout de réaliser un christianisme pratique, et c'est ce qui a assuré leur triomphe.

Les Apologues, à leur tour, n'ont pas fait valoir l'héroïsme des ascètes chrétiens, ils se sont surtout recommandés de la charité mutuelle qui régnait parmi les fidèles¹.

En présence de telles affirmations, nous n'avons qu'une chose à faire : consulter le Nouveau Testament pour voir quelle est, dans la vie et les enseignements de Jésus et des apôtres, la place occupée par l'ascétisme. Quant à déterminer si la vie ascétique a eu un développement progressif, nous croyons que cela se déduira de l'ensemble de notre travail².

*
* *

La personnalité de Jésus-Christ est beaucoup trop complexe pour qu'en fixant certains traits qui en montreront le caractère ascétique nous croyions l'avoir épuisée. Jésus a été autre chose qu'un ascète ; sa mission dépassait tout à fait les

1. « Auch hier setzt das Evangelium Jesu Christi sich im Kampf mit der Zeitströmung mehr und mehr durch... » Dobschütz, *op. cit.*, p. 262.

2. Pour ne pas faire de confusions, il faut distinguer entre l'ascétisme orthodoxe et celui des Gnostiques, ce dernier rejeté par l'Église tant à cause de son fondement dogmatique erroné qu'à cause de ses excès. Nous verrons aussi que les Apologues n'ont pas négligé de mettre en valeur l'argument de l'héroïsme de leurs vierges et de leurs continents.

bornes de la vie d'un solitaire ou d'un continent des communautés primitives. Mais ce que nous devons affirmer, c'est que certains aspects de sa physionomie morale accusent en lui l'ascète et ne peuvent être attribués qu'à l'ascétisme.

La vie publique de Jésus est précédée d'un séjour dans le désert ; là, au milieu des bêtes sauvages¹, il jeûne pendant quarante jours² : il se prépare donc à sa mission par une abstinence complète, par le recueillement le plus profond, et par les épreuves de la tentation. Non seulement Jésus est le modèle de la virginité, mais il semble prendre toutes les précautions pour éloigner de sa personne le moindre soupçon sur une matière aussi délicate ; les disciples eux-mêmes sont surpris de le voir parler seul avec une femme³ : le respect les empêche de demander une explication de cette démarche qui leur semble si extraordinaire. Il a prêché la pauvreté par l'exemple⁴, il a été le vrai pauvre détaché d'esprit et ne possédant de fait rien en propre⁵. Les Évangélistes, plus d'une fois, remarquent comment Jésus se mettait à l'écart de la foule pour se consacrer à la prière. Après ses journées de prédication accablante, il allait sur les montagnes et y passait seul la nuit⁶ : saint Luc, même, dit expressément que c'était pour lui une habitude⁷ ; il aimait donc la solitude et s'y rendait souvent, et il enseignait aussi à ses disciples cette pratique du recueillement⁸. Virginité, pauvreté absolue, amour de la solitude et de la prière, telles sont bien les pratiques qu'un ascète, consacré à la vie active de l'apostolat, pouvait con-

1. Marc I, 13.

2. Mth. IV, 2. Nous ne citons pas les passages parallèles des deux autres synoptiques.

3. Joh. IV, 27. Les rabbins évitaient de parler en public avec leur propre épouse. — Ce trait a été relevé par la II^e Ep. Clem. *De virginitate*, ch. XV, 2.

4. Il n'a pas un statère pour payer le tribut. Mth. XVII, 26.

5. Mth. VIII, 20.

6. Mth. XIV, 23. « Quand il l'eut renvoyée (la foule), il monta sur la montagne pour prier à l'écart ; et le soir étant venu, il était là seul ». Luc. V, 16 ; IX, 28 ; XI, 1. — « Ipse Dominus in secessu frequentius agebat. » Tert. *Ad Martyr*, c. II.

7. Luc. XXII, 39.

8. Luc. IX, 10 et IX, 18 : « Un jour qu'il priait dans un lieu solitaire, ayant ses disciples avec lui. » — Marc VI, 31, 32.

server au milieu de ses absorbantes occupations¹. L'absence de mortifications corporelles était suffisamment compensée chez lui par le labeur accablant de la prédication et par ses continuels déplacements², qui lui faisaient sentir l'aiguillon de la fatigue, de la soif et de la faim.

Celui qui ne connaîtrait Jésus-Christ que sous cet aspect, aurait, nous le répétons, une connaissance bien imparfaite de sa personnalité, mais ces quelques traits justifient à notre avis la prétention des ascètes à voir en lui, dans sa conduite et son exemple, le premier modèle de la vie religieuse.

*
* *

Quant à l'enseignement ascétique de Jésus, nous convenons que la place qu'il occupe dans l'Evangile n'est aucunement prépondérante. Mais aussi son but n'était-il pas de fonder exclusivement une communauté de moines où l'on aspirerait aux suprêmes degrés de la perfection. Il s'adressait à tous les hommes et voulait les faire entrer tous dans le sein de l'Eglise qu'il allait établir.

Sans nul doute, la morale que Jésus a enseignée est d'une élévation étonnante. L'idéal qu'il a proposé est l'imitation de Dieu lui-même. A l'entendre, les chrétiens doivent s'efforcer de ressembler au Père céleste et d'être parfaits comme lui³. A tous il impose des sacrifices pénibles, surhumains ; car il est venu apporter non la paix, mais la guerre. Il est venu mettre la lutte entre le fils et le père, entre la fille et la mère, entre la belle-fille et la belle-mère. Il déclare que celui qui aime son père ou sa mère plus que lui n'est pas digne de lui, c'est-à-dire que, si un conflit surgit entre l'amour filial et paternel et les devoirs qu'impose l'Evangile, il ne peut y avoir d'hésitation, il faut sacrifier l'amour des parents. Il faut même aller plus loin et s'apprêter à porter sa croix, ce

1. Il leur dit : « Venez, vous autres, à l'écart, dans un lieu désert, et prenez un peu de repos. » Car il y avait tant de personnes qui allaient et venaient que les Apôtres n'avaient pas même le temps de manger. Mc. VI, 31.

2. Luc VIII, 1. « Ensuite Jésus cheminait par les villes et par les villages ; prêchant et annonçant la bonne nouvelle du royaume de Dieu. »

3. Mth, V, 48.

qui peut, au sens symbolique, s'entendre du renoncement et de la souffrance, mais aussi, au sens propre, de sacrifice de la vie elle-même¹. D'ailleurs les paroles qui suivent ne font que confirmer la même idée : il faut être disposé à perdre la vie du corps pour sauver celle de l'âme². Toutefois, malgré l'austérité de ces prescriptions, il n'y a rien là qui dépasse la morale commune. Le cachet distinctif d'un chrétien, c'est l'abnégation ; et dans des circonstances spéciales, comme celles que Jésus expose, cette disposition doit aller jusqu'à l'héroïsme ; pour s'assurer le royaume des cieux, aucun sacrifice ne doit être refusé.

Mais il est d'autres enseignements de Jésus-Christ auxquels on ne peut donner la même extension. Ils semblent ne viser qu'une élite, à laquelle il propose des sacrifices qu'elle embrassera volontairement, sans autre but que celui de suivre Jésus de plus près, pour mieux s'assurer le royaume des cieux et pour contribuer à la diffusion de l'Évangile.

Jésus venait de parler de la dignité du mariage et de son indissolubilité. A l'encontre du laxisme d'Hillel, Jésus établit que le divorce n'est permis qu'en cas d'adultère. Les disciples, tout imbus des conceptions juives sur le mariage, trouvent cet enseignement insupportable et expriment leur dépit par ces paroles : « Il vaut donc mieux ne pas se marier. » Et Jésus prend occasion de cette réponse pour donner à la pratique du célibat des motifs tout différents de ceux sur lesquels se fondent ses disciples³ : « Tous ne comprennent pas cette parole, mais seulement ceux à qui cela a été donné. » Ce qui suit sur les trois catégories d'eunuques ne fait que confirmer ses paroles. « Car il y a des eunuques de naissance, dès le sein de leur mère ; il y a aussi des eunuques qui le sont devenus par la main des hommes, et il en

1. Vid. Lagrange, *Evang. selon saint Marc*, p. 210.

2. Mth. X, 39 ; XVI, 25 ; Luc IX, 24 ; XIV, 26 ; Marc VIII, 35. Dans Mth. Jésus s'adresse aux seuls disciples, dans Marc à ses disciples et à la foule qu'il appelle.

3. « Ce que les Apôtres disent en se plaçant au point de vue quelque peu égoïste d'une vie exempte de soucis, Jésus l'affirme dans un sens beaucoup plus relevé. » Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, II, p. 202.

est qui se sont faits eunuques eux-mêmes à cause du royaume des cieux. Que celui qui peut comprendre, comprenne ! » Telle est la suite des versets, qui semble exprimer parfaitement la logique des pensées,

Zahn¹ pense cependant que ces expressions : « Tous ne comprennent pas cette parole », se rapportent non à la réflexion que font les Apôtres, mais à l'enseignement que Jésus a donné plus haut sur la nature du mariage (v, 4-9). Mais non : cet enseignement est parfaitement clair, et le Christ parle d'une doctrine qu'il n'est pas donné à tous de comprendre. Pour écarter cette difficulté, Zahn distingue entre une connaissance toute théorique, qui est accessible à tous, et la disposition du cœur et de la volonté pour la mettre en pratique, qui est le propre de quelques âmes : ceux qui trouveraient en eux ces dispositions seraient tenus de suivre le précepte du Seigneur sur l'indissolubilité du mariage². En réalité les paroles de Jésus (v. 11) ont le caractère d'une invitation, tandis que son enseignement sur le mariage est pour tous.

Allen³, de son côté, partage l'opinion de Zahn, parce qu'il lui semble que le texte cité (v, 11) détruirait l'effet de la prédication de Jésus sur le mariage (v, 4, 9) : après s'être efforcé de montrer l'excellence du mariage, ici (v, 11) il recommanderait le célibat. C'est là du moins, croit Allen, un singulier rapprochement. Cependant on ne voit rien là qui puisse paraître si étrange : la pratique du célibat pour des motifs d'ordre moral s'harmonise parfaitement avec une très haute conception de l'union conjugale.

En réalité, Jésus reconnaît qu'il y a des hommes qui se sont privés *volontairement* du mariage, et qui pratiquent *volontairement* ce que la nature impose aux eunuques de naissance, la continence perpétuelle⁴ ; ces eunuques volon-

1. *Komment. zum N. T. I. Ev. Mth.* 1910, p. 389 et s.

2. « Und wer dies kann, der soll es tun », p. 590.

3. *A crit. and exeg. commentary... to S. Matthew.*, p. 205.

4. Ces eunuques étaient, entr'autres, saint Jean Baptiste, puis ceux de ses disciples qui, pour le suivre, ne s'étaient pas engagés dans le mariage, et ceux qui, comme Pierre, avaient quitté femme et enfants. *Math.* 19, 27-29. Vid. Zahn, *op. cit.*, p. 59. — Weiss et Mayer pensent qu'il n'est pas ici question de célibat recommandé. Vid. Knabenbauer, *Ev. Math.* p. 148 et 149. — Holzmann

taires il les propose comme modèles et il convie ses disciples à les suivre pour être sûrs de posséder le royaume des cieux.

Par là l'ascétisme est créé : la virginité en est la pratique fondamentale, essentielle. De fait, les premiers ascètes, tels qu'ils nous apparaissent dans les écrits de saint Ignace d'Antioche, ne se proposent d'autre but que d'honorer la chair du Seigneur, en conservant leur virginité. On peut concevoir l'ascétisme dépouillé des autres pratiques qui, de fait, accompagnent la virginité ; mais sans celle-ci il ne saurait exister.

D'une façon encore plus directe, Jésus a conseillé la pauvreté et en a fait la condition indispensable pour ceux qui veulent marcher à sa suite.

Laissant de côté d'autres passages non moins significatifs¹, nous nous bornerons à rapporter l'épisode du jeune homme qui, abordant Jésus, lui demande ce qu'il doit faire pour avoir la vie éternelle. Jésus va donc lui indiquer les moyens d'atteindre le salut. Il lui signale les commandements imposés par la loi : cela suffit pour entrer au ciel. Mais le jeune homme, qui met déjà ces préceptes en pratique, ne se contente pas de cette voie commune ; il aspire à quelque chose de supérieur, à une perfection plus haute. « Dès mon enfance j'ai observé tous ces commandements, dit-il, que me manque-t-il encore ? — Si tu veux être parfait, reprend Jésus, va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens et suis-moi. » Jésus lui ouvre par ces paroles toute une perspective nouvelle, qui n'est autre que la perfection évangélique ; mais cette perfection est si loin d'être imposée, qu'il a soin d'y mettre cette condition : « Si tu veux être parfait... » Il s'agit donc d'une pratique absolument libre ; il n'est fait appel qu'à sa générosité. En échange de ces renoncements, une récompense éternelle lui est promise². Voilà comment, de la façon la

voit dans le célibat recommandé par Jésus une influence probable de l'essénisme. *Neulestam. Theologie* I, p. 117. Le célibat des Esséniens avait un fondement dogmatique tout autre.

1. Marc X, 29 ; Luc IX, 3 ; XII, 33 ; XIV, 33 ; Mth. X, 9.

2. Mth. XIX, 16 Il faut lire tout le chapitre : l'intervention de Pierre et la réponse de Jésus.

plus explicite, la pauvreté est indiquée par Notre Seigneur comme moyen de perfection ¹.

Mais il exige en plus le renoncement à la volonté propre et le portement de la croix ² : c'est un nouveau moyen d'acquiescer à une plus haute perfection et de s'employer, à sa suite, à la diffusion de l'Evangile. Ainsi, il fraie une voie nouvelle aux âmes plus courageuses, et il jette les fondements de l'ascétisme et de la vie monastique.

Ces traits de la vie de Jésus et de son enseignement ne sont pas ceux de la morale ordinaire, mise à la portée de tous ; ils ne conviennent en propre qu'à certaines personnalités plus fortes, plus généreuses, à des ascètes. Il est vrai que, si l'on établit une confrontation entre ces brèves indications des Evangiles et le monachisme ou même le simple ascétisme, on est frappé du développement extraordinaire de ce dernier. C'est que l'Evangile n'est pas un code détaillé de vie religieuse : il dépose la semence féconde et divine que le temps fera germer et amènera à son plein épanouissement ³.

*
* * *

Ces enseignements de Jésus et l'exemple de sa vie furent-

1. Keil prétend que Jésus veut seulement montrer au jeune homme combien son attachement aux richesses était excessif et l'exhorter au détachement. Mais on voit à la simple lecture qu'il est question dans les paroles de Jésus d'une double voie, ce qui peut très bien s'accorder avec l'intention que Keil suppose au Sauveur. — Weiss pense de son côté que Jésus a voulu simplement donner à ce jeune homme une connaissance plus parfaite de lui-même. Quant au « vende omnia » ce ne serait qu'un cas spécial de la grande loi du renoncement chrétien, à cause des circonstances particulières où se trouvait le jeune homme. Mais, répond Knabenbauer, même en admettant cette hypothèse toute gratuite, il ne s'ensuit pas moins que Jésus a voulu un état de pauvreté absolu ; ce jeune homme n'était pas le seul cas possible. Vid. Knabenbauer, *Comm. in Mth.*, p. 158 et 159.

2. *Mth.* XVI, 24.

3. Cf. *Das Wesen des Christentums*, p. 51 ; *Die Mission.*, p. 160 et 166 note. — Cf. aussi Mayer, *Die Christ. Ascese*, p. 4. — Harnack insiste sur l'existence de deux morales différentes dans l'Eglise catholique : la morale courante et vulgaire, et celle du moine qui représente la plus grande perfection. Ce ne sont pas deux morales : c'est la même morale par le but, qui est l'amour de Dieu et du prochain. Il y a simplement une différence de degré et, pour mieux dire, de moyens. Le moine qui renonce à la famille, aux biens de la terre, et embrasse l'obéissance, aboutit plus sûrement et plus rapidement que le simple chrétien.

ils compris et mis en pratique par les Apôtres?¹ Et d'abord quelle fut leur condition par rapport au mariage?

Nous sommes très insuffisamment renseignés sur cette matière, et les données que nous possédons ne nous éclairent qu'imparfaitement sur l'ensemble de la communauté apostolique. Saint Pierre déclare bien que les Apôtres ont tout quitté pour suivre le Sauveur : mais c'est là une affirmation que nous voudrions plus concrète.

Nous savons que saint Paul n'a pas été marié. Il le dit expressément lorsque avant d'exposer sa doctrine sur la virginité et le mariage, il fait cette déclaration : « Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi ; mais chacun reçoit de Dieu son don particulier, l'un d'une manière, l'autre d'une autre². » Aussi la tradition catholique est unanime à reconnaître le célibat de saint Paul. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter le passage de la même épître où il écrit : « N'avons-nous pas le droit de mener avec nous une sœur, comme font les autres Apôtres, et les frères du Seigneur, et Céphas?³ » Quoi qu'il faille penser de ces « sœurs » qui accompagnaient les Apôtres, que ce fussent leurs épouses, ou des vierges⁴ qui les assistaient dans leur ministère, la demande de saint Paul ne suppose pas qu'il se fît suivre d'une de ces sœurs. Il le pouvait, rien n'indique qu'il usât de ce pouvoir. Seul Clément d'Alexandrie a considéré saint Paul comme marié, dans un passage où il combat

1. La figure de Jean-Baptiste est aussi fort intéressante pour l'ascétisme. A la limite des deux Testaments, il a quelque chose de l'ancien prophète et de l'ascète chrétien. Il mène une vie fort solitaire dans le désert de Juda (Mth. III, 4; Mc. I, 6; Lc. XI, 22) et se livre à la plus rigoureuse pénitence (Mth. III, 1; Mc. I, 4; Lc. III, 3; Act. ap. XIII, 24). Lorsqu'il réunit des disciples, il leur impose des jeûnes (Mth. IX, 14). Ainsi s'explique la vénération qu'il inspire à la foule (Joh. V, 35; Mth. XI, 7; Lc. VII, 24) et la confiance que celle-ci lui témoigne (Mc. I, 14; Lc. III, 20). Vid. *Acta Sanct.* vol. 24; 5 t. juin, p. 591 et s.

2. I Cor. VII, 7. L'opinion qui considère saint Paul comme célibataire est à peu près unanime — Ewald cependant pense le contraire, et il se fonde non pas sur quelque fait positif, mais sur l'esprit de famille qu'on remarque dans l'Apôtre et sur la confiance des fidèles à lui soumettre les différends et les difficultés du foyer familial. Cf. Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, p. 63, note 2. dans *Biblische Studium*, IV. vol.

3. I Cor. IX, 5,

4. Tert. *De Monog.* VIII.

les Encratites. Il fait allusion à ces paroles de l'épître aux Philippiens : « Ναι, ἐρωτῶ καὶ σέ, σύζυγε γνήσιε.¹ » Mais ce passage difficile ne peut en aucune façon avoir le sens que lui attribue Clément. Ou bien le mot Σύζυγε est un nom propre, ou bien il faut le traduire par compagnon, comme l'indique l'adjectif au masculin γνήσιε.

Quant aux autres Apôtres, l'Évangile nous dit que saint Pierre était marié², et rien de plus, à moins que l'on ne veuille y ajouter l'indication trop vague de saint Paul, que nous venons de citer.

Ce que le Nouveau Testament ne nous fait pas connaître, ce n'est pas à la tradition que nous irons le demander : elle est tardive et contradictoire. Tertullien, montaniste, nous dit bien que, de tous les Apôtres, saint Pierre seul était marié, et que les autres étaient vierges ou continents³. Mais doit-on s'en rapporter strictement à un témoignage qui peut n'avoir d'autre raison d'être que de soutenir la thèse rigoriste de Tertullien et d'autre fondement que le silence de la tradition? D'ailleurs, à peu près à la même époque, il est contredit par Clément d'Alexandrie⁴.

Le témoignage des auteurs postérieurs n'ajoute rien aux affirmations de Tertullien et de Clément⁵. Cependant nous avons un témoin « qui appartient à la première succession des Apôtres et qui nous apprend le genre de vie de Jacques surnommé le Juste, frère du Seigneur et premier évêque de Jérusalem. Il fut sanctifié dès le sein de sa mère : il ne buvait ni vin, ni boisson enivrante, ne mangeait rien qui ait eu vie ; le rasoir n'avait jamais passé sur sa tête ; il ne se

1. Philipp. IV, 3.

2. Mc I, 29-30 ; Lc IV, 38-39.

3. « Petrum solum invenio maritum, per socrum ; monogamum praesumo, per ecclesiam, quae, super illum aedificata, omnem gradum ordinis sui de monogamis erat collocatura. Caeteros, cum maritos non invenio, aut spadones inveniam necesse est, aut continentes. » (*De Monog.* VIII.)

4. *Strom* III, 6.

5. S. Jérôme, *Contra Jov.* I, 26. — Ps. Ignat. *Ad Philad.*, IV. Funk (1881), p. 730. S. Jean Chrys., *In ep. ad Philipp.* hom. 13. — Vid. Leclercq, *Dict. d'Archéologie* au mot Célibat... — Nous n'ajoutons pas plus de foi aux *Actes des Apôtres* apocryphes. — Saint Basile, *De renunt. mundi*, I.

faisait jamais oindre et s'abstenait de bains. A lui seul il était permis d'entrer dans le sanctuaire ; car ses habits n'étaient pas de laine, mais de lin. Il entrait seul dans le temple et on l'y trouvait à genoux, demandant pardon pour le peuple¹. » C'est là une figure ascétique, pleine d'austérité. Grâce à cette austérité, Jacques acquit un grand prestige sur le peuple qui, à sa suite, embrassait en masse la religion chrétienne².

Dans le cercle même des Apôtres nous trouvons d'autres personnages qui, eux aussi, peuvent être considérés comme ayant les premiers mis en pratique les conseils de Jésus sur la virginité³. Ce sont d'abord les quatre filles de Philippe l'évangéliste, vierges et prophétesses dont nous parlent les Actes des Apôtres⁴ et qui vivaient à Césarée. Philippe passa plus tard avec ses filles à Hierapolis où Papias les connut⁵. C'est dans cette ville qu'il mourut et fut enterré avec deux de ses filles qui avaient vieilli dans la virginité ; une autre, après avoir vécu dans le Saint-Esprit, fut ensevelie à Ephèse. Nous devons ces renseignements à Polycrate qui témoigne pour Philippe et ses filles d'une grande vénération⁶.

Le rôle moral du diacre Nicolas est assez énigmatique. Il a donné son nom à la secte des Nicolaïtes ; cependant, d'après Clément d'Alexandrie (Strom. II, 18), non seulement il abandonna sa femme, mais ses filles vécurent dans la virginité. Il enseignait la mortification de la chair, donnant à ces mots un sens ascétique⁷.

D'ailleurs l'ascétisme n'aurait pas été pratiqué seulement

1. Eusèbe, H. E., II, ch. xxiii, 3. Nous donnons la traduction de Grapin. Colæct. Hemmer et Lejay.

2. Eusèbe, *ibid.*, 5-6.

3. Eusèbe, *ibid.*, 10.

4. « Nous partîmes le lendemain et nous arrivâmes à Césarée. Etant entrés dans la maison de Philippe l'évangéliste, l'un des sept, nous logeâmes chez lui. Il avait quatre filles vierges qui prophétisaient ». (Act. XXI, 8-9.)

5. Eus. H. E., III, ch. xxxix, 9.

6. Eus. H. E., III, c. xxxi, 2-3. « De grands astres se sont couchés en Asie, qui se lèveront au dernier jour... » Philippe, l'Apôtre dont parle Clément d'Al. (Strom. III, 6) n'est peut-être autre que Philippe l'Évangéliste. Vid. Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, t. I, p. 135, note 3.

7. Cf. Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, t. I, p. 78, note 2.

par des individualités isolées. Nous en trouvons la trace dans la première communauté chrétienne de Jérusalem, telle que la décrivent les Actes (II, 42 et s. ; IV, 32), formée de chrétiens qui vendaient leurs terres et leurs biens et en partageaient le fruit entre tous, selon les besoins de chacun ; ils fréquentaient le temple, et rompant le pain dans leurs maisons, prenaient leur nourriture avec joie et simplicité ; ils ne faisaient tous qu'un cœur et qu'une âme et avaient tout en commun. Mayer, et d'autres avec lui, voient poindre ici le germe de l'ascétisme chrétien¹. Et, en effet, il faut bien admettre que le même esprit qui inspirera plus tard les ascètes et les moines, poussait déjà ces premiers fidèles à un tel détachement ; car la communauté de biens entre les membres du groupe n'était point imposée comme condition pour y être admis² ; et c'est bien dans ce milieu, plein de la ferveur des néophytes, que devaient se produire les plus nobles sacrifices. Tout cela, aucun texte cependant ne nous l'exprime d'une façon nette et explicite. Dans la première communauté chrétienne de Jérusalem, les Actes ne mentionnent pas la pratique de la virginité, qui deviendra comme l'essence de l'ascétisme, et qui pendant longtemps en sera la seule manifestation possible, la pauvreté ne pouvant encore être effective, non plus que les autres pratiques qui peu à peu entoureront la vie religieuse. Il vaut donc mieux ici se tenir sur la réserve, tout en maintenant que la tendance ascétique avait, dès cette époque, ses représentants tels que Paul, Jacques, les filles de Philippe. Il y a là bien peu de chose, assez cependant pour reconnaître clairement le fil de la tradition.

*
* *

Ce qui va nous faire entrevoir beaucoup plus, c'est l'enseignement ascétique de Paul et de Jean. Comme pour

1. « Hier sehen wir die ersten Anfängen der Christlichen Ascese bereits sprossen, hier den Keim, der zum gewaltigen Baume erstehen sollte. » Mayer : *Die Christliche Asoese*, p. 6. Ce caractère plus ou moins ascétique de la communauté de Jérusalem n'a pas échappé à saint Cyprien. *De opere et eleemosyna*, c. 25.

2. Act., V, 4.

l'Évangile, nous n'exposerons ici que les passages qui, sans aucun doute possible, font allusion à des pratiques ascétiques ; et nous laisserons de côté certains textes où il est question des dispositions et des vertus qui doivent également se trouver chez le simple fidèle, comme la vigilance sur soi-même¹, la lutte contre la chair et les passions², etc.

Qu'il nous soit permis cependant de faire observer en passant combien la lutte contre le corps et ses instincts est fortement recommandée dans l'Apôtre qui était le premier à en donner l'exemple. Il écrit aux Corinthiens³. : « Je traite durement mon corps et je le réduis en servitude. » Ce qui fait dire à Wellhausen que saint Paul a dépassé les enseignements du Maître sur l'ascétisme. Nous savons à quoi nous en tenir sur cette accusation, mais elle peut du moins servir de réponse à Zöckler, qui voit dans les mortifications pratiquées et recommandées par Origène et les moines le résultat d'une influence païenne, néo-platonicienne ou autre.

Soit que l'exemple de saint Paul les ait directement influencés, soit que la ferveur des commencements ait poussé les néophytes à une réaction violente contre un milieu trop fameux par sa corruption, quelques nouveaux convertis de Corinthe avaient probablement décidé d'éviter le mariage et de vivre dans la virginité. Cependant, si saint Paul leur avait déjà parlé d'ascétisme, il n'avait pas été suffisamment compris, puisque les membres de la communauté chrétienne semblent ne s'être pas mis d'accord sur la façon de considérer cet état de célibat.

Ils ont donc recours à l'Apôtre pour savoir ce qu'il faut penser du mariage et de la virginité⁴. Ces deux états sont-ils bons en eux-mêmes ? Lequel des deux doit avoir la préférence ? Saint Paul, dans sa réponse⁵, développe ces deux

1. I Cor., XVI, 13 ; Eph., VI, 18.

2. Rom., VI, 6-23 ; VII, 23-35 ; XIII, 14 ; I Cor., IX, 24-27 ; Gal., V, 1-6 ; etc.

3. I Cor., IX, 27.

4. « Quant aux points sur lesquels vous m'avez écrit. » I Cor., VII, 1.

5. I Cor., VII. — On sent que saint Paul parle ici en homme privé, et non comme apôtre : mais il dit être assisté de l'Esprit-Saint. Vid. Knabenbauer, *I Ep. ad Cor.*, p. 211.

points; mais ce qui nous intéresse ici, c'est ce qui se rapporte au célibat. Il voudrait que tous soient comme lui, car c'est là un état qui est bon, mais seulement pour ceux qui en sont capables; d'ailleurs, que chacun suive la vocation divine. Puis abordant directement la question il avoue n'avoir aucun précepte du Seigneur, mais se borne à donner un simple conseil: il déclare bon l'état des vierges, et en fournit les raisons. C'est d'abord à cause des difficultés présentes¹ et de la brièveté du temps; puis parce que celui qui n'est pas marié est à Dieu sans partage et ne songe qu'à le servir et à se sanctifier; enfin parce qu'il est plus heureux dans cet état. Mais cet état de virginité ne peut être imposé: le père donc qui a une fille en état de se marier, peut agir en toute liberté, il peut la marier ou la laisser dans le célibat².

Voilà la doctrine sur la virginité exposée avec toute la précision désirable. La virginité est un état bon en lui-même, absolument parlant; elle est préférable au mariage, car elle a des avantages précieux, entre autres celui de permettre de mieux servir Dieu et de se sanctifier plus aisément; mais elle n'est pas faite pour tous, il faut une vocation spéciale pour l'embrasser. Aucune obligation par conséquent, de pratiquer la virginité: c'est un état libre.

Dans l'épître aux Colossiens, saint Paul a eu affaire à l'ascétisme de certaines communautés d'Asie Mineure, inspiré peut-être par des pratiques juives, peut-être aussi³, comme

1. Devons-nous voir dans ces paroles un écho des préoccupations du prochain retour du Christ? Cela se pourrait. Vid. Prat, *Théol. de saint Paul*, I p. 154. — Godet et les protestants insistent sur ces motifs de circonstance et en concluent que l'Apôtre ne conseille la virginité qu'à raison de ces circonstances, mais non d'une façon générale: cela est faux; d'autres motifs suivent. — Vid. Knabenbauer, *1 ep. ad Cor.*, p. 198.

2. Le passage est trop clair, tout le monde l'admet. « Wenn man nur das Ganze übersieht, so ist unwidersprechlich, dass der Apostel in seinem Urtheile über alle diese Fragen, die Versagung in der Ehe, die Ehescheidung, die Jungfrauen und die Witwen, von der einen Ueberzeugung ausgeht, dass die Ehelosigkeit höher zu stellen ist, als das Leben in der Ehe. » Weizsäcker *Apostolisches Zeitalter*, p. 665.

3. Vid. Prat, *la Théol. de saint Paul*, p. 391: « Les opinions des critiques, au sujet de ces novateurs, ne sont pas moins variées que les couleurs de l'arc-en-ciel. »

le pense Dobschütz, par une propagande païenne. Une des pratiques de cet ascétisme exagéré consistait à s'abstenir de certains mets. L'Apôtre ne blâme pas cette façon de faire ; il reconnaît au contraire quelque apparence de sagesse au mépris qu'elle semble témoigner pour le corps¹ : mais il condamne le fondement tout humain de ces pratiques², fondement qui, sans Jésus, ne peut que conduire à l'orgueil³.

Saint Paul enseigne donc, toujours avec la largeur d'idées qui le caractérise, la virginité et l'ascèse corporelle. On peut ajouter à cela l'exercice de l'âme qu'il recommande à Timothée pour acquérir la piété.

Bigelmair⁴ croit pouvoir aller encore plus loin. Il découvre le vœu de chasteté dans ce passage de l'épître à Timothée où l'Apôtre engage l'évêque à écarter les jeunes veuves, parce que l'attrait des voluptés peut les rendre infidèles. "Εχουσαι κριμας οτι την πρωτην πιστιν ηθετησαν⁵. » Cette violation de la foi donnée ne pouvait être que celle d'un vœu, car la rigueur de la peine imposée, qui n'est autre que la damnation, ne peut s'expliquer autrement. Mais nous ne pensons pas que tout engagement soit un vœu, ni qu'il faille traduire κριμας par damnation. Le passage signifierait plutôt : elles se rendent coupables⁶.

Nous passons aussi sans nous arrêter sur l'opinion d'Achelis⁷, de Grützmacher et autres, qui interprètent les versets

1. Coloss., II, 23. Vid. Prat, *Théol. de saint Paul*, p. 394. — Paul est loin de défendre les pratiques ascétiques, lui qui a des paroles si fortes sur la mortification : cependant c'est l'ascèse de l'âme qu'il recommande surtout. I Timoth. IV, 7, 8.

2. II, 8.

3. II, 18. Vid. Prat, *Théol. de saint Paul*, p. 395.

4. *Archiv. f. kathol. Kirchenrecht*, 1896, p. 85. — « Eine solche enorme Strafe setzt eine schwere Pflichtverletzung voraus. Diese konnte aber bei der in Frage stehenden freien Materie nur aus einem Gelübde und dessen Verletzung resultieren. » — Vid. aussi Weckesser, *Arch. f. k. K. R.*, 1897, p. 85.

5. I Tim., V, 12.

6. Vid. Second, Crampon qui traduisent ainsi. L'Édition grecque allemande de Stuttgart, 1898 : « Haben ihr Urteil ». Habentes judicium, traduisait déjà Tertullien, *De monog.*, c. XIII.

7. « Virgines subintroductae », 1922, *Realencyclopädie*, t. XIII, p. 215. On appelle *subintroductae* (συνεισαχτοι) les vierges qui, tout en voulant être fidèles à leur profession, vivaient dans la compagnie d'hommes voués aussi à la

36-38 du chap. VII. dans la 1^{re} Épître aux Corinthiens, au sens d'une institution de « subintroductae ».

*
* *

Saint Jean aussi connaît des ascètes, qu'il considère comme des prémices pour Dieu et pour l'Agneau : ils ne se sont pas souillés avec des femmes, car ils sont vierges, et il ne s'est point trouvé de mensonge dans leur bouche, car ils sont irréprochables. Ils accompagnent partout l'Agneau, et ils chantent un cantique nouveau que nul autre ne peut apprendre¹. Peut-être ces ascètes étaient-ils déjà nombreux du temps de saint Jean : puisqu'il donne le chiffre très élevé de 144.000². Peut-être aussi nous signale-t-il Sardes comme le séjour de quelques-uns de ces ascètes³. Il est vrai que les données de ces passages ont, historiquement parlant, une valeur assez problématique. Ce qu'il y a de certain, c'est l'enthousiasme de l'Apôtre pour l'état de virginité. Il chante l'ascèse des premiers chrétiens, tout comme Paul, esprit pratique, a tâché de la régler et de lui donner un fondement solide.

chasteté. Ils s'unissaient par un mariage spirituel ; les rapports charnels exceptés, toute l'intimité maritale existait entre eux. — Les historiens ne sont pas d'accord, lorsqu'il s'agit de déterminer l'apparition des « subintroductae » et le but qu'elles se proposaient, ainsi que l'attitude de l'autorité ecclésiastique à leur égard. — Achelis publia en 1902 son *Virgines subintroductae* dans lequel, après avoir critiqué les opinions de ses devanciers, il expose une nouvelle théorie. D'après lui, il faut voir dans les « subintroductae » une institution aussi ancienne que l'ascétisme lui-même : Saint Paul dans l'Épître aux Cor. en révèle déjà l'existence ; plus tard l'Église, à la vue des abus qui naissaient d'une pareille institution, la combattit durement. Achelis défend cette thèse avec érudition et talent ; mais les faits n'ont pas toujours le sens et la portée qu'il leur attribue ; aussi son opinion a-t-elle été considérée comme fantaisiste et insoutenable. « Nous considérons, dit Ladeuze, la thèse de M. Achelis comme entièrement gratuite. » *Ibid.*, 1905, p. 401-407. — *R. H. E.* VI, 1905, p. 58. — *Vid. Biblische Zeitschrift*, 1905, p. 44-49. — J. Sickenberger et H. Koch. Sur I. Cor. et les *subintroductae*, *vid. Rohr. Paulus und die Gemeinde von Korinth*, p. 64, dans *Biblische Studien* 4 vol., et Schmiedel dans *Handcommentar* de Holzmann I, vol., p. 132.

1. Apoc. XIV, 1 et sq.

2. Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, p. 161.

3. Apoc. III, 4.

*
* *

En résumé, Jésus-Christ a posé les fondements de l'ascétisme ; il a préconisé la virginité, la pauvreté et le renoncement ; il les a conseillés aux personnes capables de comprendre son invitation¹. Malgré la pénurie des documents, nous savons que certaines âmes ont entendu cet appel dès les temps apostoliques. Saint Paul, plus tard reproduit et interprète l'enseignement de Jésus, et saint Jean réserve aux ascètes une place de choix dans le ciel.

Ces éléments peuvent sembler fragmentaires, trop vagues peut-être à qui espérerait trouver dans l'enseignement de Notre Seigneur et des Apôtres un traité complet et détaillé d'ascétisme et de vie religieuse. En réalité, tout est condensé dans ces quelques passages : c'est de là que sortira toute l'institution ascétique ; c'est là qu'on trouve les racines de l'anachorétisme et du cénobitisme. De nouvelles pratiques s'ajouteront peu à peu à ce noyau primitif de la virginité et du détachement des biens de la terre ; la physionomie de la vie religieuse empruntera aux circonstances certains traits particuliers ; mais toujours l'esprit sera le même : se renoncer, suivre l'appel de Jésus-Christ et atteindre le royaume des cieux.

*
* *

Rien ne prouve mieux l'origine évangélique de l'ascétisme que le témoignage même des auteurs ecclésiastiques. Il est de peu d'intérêt, historiquement parlant, de savoir ce que la théologie et l'exégèse moderne découvrent dans ces passages du Nouveau Testament. C'est à la tradition qu'il faut en appeler, depuis Ignace jusqu'à Méthode.

Or, si nous consultons la tradition, nous voyons que ni l'exemple ni l'enseignement de Jésus n'ont échappé aux Pères des trois premiers siècles. Pour ce qui est de la figure ascétique de Jésus, Tertullien la rappelle dans son *De monogamia*² : « Nous ajoutons encore, dit-il, que, si le Para-

1. Math. XIX, 12. « Que celui qui peut comprendre, comprenne. »

2. Ch. III. — Oehler, I, p. 763.

clet se décidait à imposer la virginité dans son intégrité de façon à ne pas permettre même de refroidir les ardeurs de la chair dans un mariage unique, il ne semblerait introduire là rien de nouveau. Le Seigneur lui-même a ouvert aux eunuques le royaume des cieux, étant eunuque lui-même. C'est à son exemple que l'Apôtre, demeuré vierge, préfère la continence. »

Saint Méthode veut que l'on s'efforce d'honorer la virginité, à l'exemple de Jésus-Christ qui a conservé sa chair incorruptible dans la virginité¹.

L'auteur des épîtres *De virginitate*, de son côté, rappelle l'épisode de la Samaritaine pour démontrer la délicatesse du Christ par rapport à la chasteté, et il ajoute : « N'est-il pas la règle qu'il faut maintenir ? n'est-il pas le modèle de tout le genre humain ? »

Pour recommander la pauvreté, Tertullien ne trouve pas de meilleure exhortation que l'exemple du Seigneur, lequel a vécu dans la plus grande pauvreté³.

Aussi le vrai modèle que les ascètes doivent se mettre sous les yeux est-il le Christ ; qu'ils s'efforcent en conséquence de devenir semblables à lui⁴ dans leurs pensées et dans leurs actes. Il est le prince des vierges, c'est ainsi que saint Méthode aime à l'appeler⁵, et, d'après Clément d'Alexandrie, le travail de la perfection est l'ascèse du Seigneur ἡ Κυριακή ἀσκησις⁶.

Si les exemples d'ascétisme de Jésus-Christ n'ont pas passé inaperçus, il faut en dire autant de son enseignement et de celui des Apôtres. Justin, le premier, met sur les lèvres du Juif Tryphon ces paroles : « Je sais que vous avez, dans ce qu'on appelle l'Évangile, des préceptes si grands et

1. « Ἀφθορον ἐφύλαξεν ἐν παρθενίᾳ τὴν σάρκα κοσμήσας, καὶ ἡμεῖς ἄρα, εἰ μέλλοιμεν καθ' ὁμολίωσιν ἐστῆσαι Θεοῦ καὶ χριστοῦ, φιλοτιμώμεθα τὴν παρθενίαν τιμᾶν. » *Méthod. Conv. Or.* I, c. 5. (P. G. XVIII, 45.)

2. *Il Ep. de virg.* XV, 2.

3. « Nec major ad pecuniae contemptum exhortatio subjacet, quam quod ipse Dominus in nullis divitiis invenitur. » *De patientia* VII (Oehler I, p. 600.)

4. « Sit omnino sicut Christus. » *Ep. de virg.* I, VII, 1-2.

5. « Τοῦ ἀρχιπαρθένου Χριστοῦ. » *Convivium Or.* X, c. III.

6. *Strom.* III, c. 6. P. G. VIII, col. 1210.

si admirables que je soupçonne bien que personne ne peut les suivre¹. » Plus tard, Clément d'Alexandrie, parlant de la pauvreté, transcrit d'abord les paroles évangéliques : *Qui reliquerit patrem vel matrem*, etc., et Cyprien groupe les principaux passages des évangiles, de l'épître aux Corinthiens et de l'Apocalypse qui se rapportent à la virginité sous le titre *De bono virginitatis et continentiae*². Les versets de l'Apocalypse ont été cités aussi par Tertullien qui les explique : « Par là, écrit-il, il veut dire les vierges, ceux qui se sont rendus eunuques eux-mêmes pour le royaume des cieux³. » D'autre part, les termes mêmes de l'Évangile — *qui se castraverunt propter regnum cælorum* — *eunuchi* — reviennent maintes fois sous la plume des auteurs ecclésiastiques⁴.

Ce n'est pas seulement vers Jésus que les ascètes se sont tournés pour voir en lui leur fondateur et leur modèle ; les Apôtres aussi ont été placés à la base de l'édifice ascétique. « Les Gnostiques, dit Clément d'Alexandrie, suivent les traces des Apôtres⁵. » Car alors même qu'il les tient tous pour mariés, le docteur alexandrin veut qu'ils soient, après la résurrection, de vrais « gnostiques », des modèles d'ἀπάρησις⁶. A la suite de son maître, Origène appelle l'état des ascètes *vitam apostolicam*⁷, et saint Méthode y voit une institution des Apôtres⁸. Plus d'une fois, Tertullien a présenté saint Paul comme modèle de ceux qui aspirent à une vie plus parfaite⁹.

Mais c'est surtout par les motifs qui les poussent et par le but auquel ils tendent que les ascètes échappent à toute influence étrangère. Ce n'est pas à une science plus parfaite, ce n'est pas à la paix absolue de l'âme qu'ils aspirent,

1. *Dialog.* avec Tryphon X, 2, trad. Archambault.

2. *Testimoniorum liber* III, c. XXXII. P. L. IV col., 753.

3. *De resurrect. carnis* c. XXVII (Oehler II, 502). — Justin cite encore Mth. XIX,

11-12. « Il y en a qui se sont faits eunuques eux-mêmes. » I Ap. XV, 4.

4. Tert. *De cult. foem.* II, 9 ; *De pat.* XIII ; *Ad ux.* II, I, VII.

5. *Strom.* IV, c. 9 ; P. G. VIII, col. 1286.

6. *Strom.* VI, c. 9 ; P. G. IX, col. 291.

7. *In Ev. Math.* III.

8. *Conv. Orat.* X, 2.

9. *De exh. cast.* VIII. Oehler I, p. 749.

mais simplement à honorer la chair du Seigneur¹, à se rendre dignes de la récompense promise par lui².

La force probante de ces textes, que nous nous contentons de transcrire et de grouper, est évidente. Depuis Ignace d'Antioche jusqu'à la fin du III^e siècle, les ascètes chrétiens ont cru que leur fondateur était Jésus-Christ. C'est pour suivre son appel qu'ils embrassent ce genre de vie ; ils n'ont d'autre but que celui de devenir semblables à lui ; ils n'ont d'autre règle de vie que l'Évangile ; ils n'espèrent d'autre récompense que la promesse faite par Jésus.

Nous pouvons donc conclure avec Mayer³ que l'ascétisme a ses racines dans l'Évangile ; ce n'est pas à une influence étrangère qu'il est dû ; la religion païenne et la philosophie ne sont pour rien dans son apparition : c'est la parole et l'exemple de Jésus-Christ qui ont produit les générations d'ascètes chrétiens. Après cela, si l'on vient prétendre que l'ascétisme chrétien a bien pu être une imitation plus ou moins inconsciente d'une institution étrangère qu'on aurait essayé de rattacher plus tard à l'Évangile, nous sommes en droit d'exiger des preuves plus solides et absolument convaincantes.

1. Ignace *Ep. ad. Polyc.* V. " εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου.

2. I. *Ep. de virg.* IV, 2.

3. *Die christliche Ascese*, p. 4 et 26.

DEUXIÈME PARTIE

LE II^e SIÈCLE JUSQUE VERS 180

CHAPITRE PREMIER

Les Pères Apostoliques et les Apologistes.

Les derniers survivants de la génération apostolique n'avaient pas encore disparu, que déjà Clément de Rome adressait ses conseils aux ascètes de la communauté de *Corinthe*. Dans les quelques mots de sa lettre qui les concernent, ceux-ci pouvaient entendre comme un écho des enseignements de saint Paul : « Que celui qui est chaste de corps ne s'en fasse pas une gloire, car il sait que c'est un autre qui lui accorde le don de la continence¹. » N'y a-t-il pas là comme une reproduction du *proprium donum*² de l'Apôtre ? Ce simple témoignage nous prouve du moins que l'institution ascétique s'était bien enracinée à Corinthe, à la suite de saint Paul.

Quelques années plus tard, nous constatons de même à *Smyrne* l'existence de fidèles voués à l'ascétisme. Saint Ignace, au cours de son voyage vers Rome où il doit être livré aux

1. « Ὁ ἀγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονεύσθω, γινώσκων, ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχόρηγός αὐτοῦ τὴν ἐγκράτειαν ». *Ia Ep. Clem.* **xxviii**, 2.

2. *I Cor.* **vii**, 7.

bêtes, peut saluer les vierges de cette église d'Asie Mineure¹.

Dès ce moment la virginité constituait un état permanent², et celui qui l'embrassait était connu dans la communauté comme faisant profession de vierge³. La généreuse détermination des ascètes était justement appréciée par les fidèles qui se faisaient un devoir de les honorer. En leur faveur on savait même passer sur certaines exigences canoniques ; c'est ainsi que les vierges que salue Ignace ont été admises dans le collège des veuves⁴.

Ces honneurs dont les ascètes étaient l'objet de la part de la communauté, et même du clergé, n'allaient pas sans quelques inconvénients. Lorsqu'ils n'étaient pas protégés par une solide vertu, les ascètes tombaient dans l'orgueil, et, se croyant peut-être supérieurs à l'évêque, trouvaient de la difficulté à se soumettre aux décisions de l'autorité, au détriment du bon ordre⁵. Aussi saint Ignace les prémunit-il contre un pareil danger : « L'ascétisme est bon, il honore la chair du Seigneur, mais l'ascète est soumis à l'évêque qui est la tête de la communauté⁶. » Il n'est pas sans intérêt de voir, dès le commencement du II^e siècle, la situation de l'ascétisme ainsi définie dans la communauté chrétienne. L'ascétisme est non seulement admis, mais honoré ; néanmoins il ne saurait prendre le pas sur la hiérarchie⁷.

1. « Ἀσπάζομαι.....τὰς παρθένας τὰς λεγομένας χήρας. » *Ad Smyrn.* XIII, 1. Pour Lightfoot, il s'agit, dans ce passage, de veuves qui par la pureté de leur vie ont mérité le nom de vierges. Mais, si telle avait été la pensée d'Ignace, remarque Funk, les termes auraient été intervertis. Il aurait écrit : τὰς χήρας τὰς λεγομένας παρθένας.

2. « Εἰ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν. »

3. « De bonne heure, cependant, elle (virginité) fut adoptée, comme observance libre et surrogatoire, par des hommes ou des femmes dont la détermination était notoire. On faisait profession de virginité ». Duchesne : *Hist. anc. de l'Eglise*, t. I, pp. 516-517.

4. «τὰς παρθένας τὰς λεγομένας χήρας. » Cotelier voit dans ces vierges des diaconesses.

5. Vid. Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, I, p. 531.

6. « Εἰ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ Κυρίου, ἐν ἀκαυχήσει μενέτω. Ἐὰν καυχῆσθαι, ἀπώλετω, καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου, ἐφθαρται. » *Ad Polyc.* V, 2.

7. Ceci répond d'avance à ceux qui voient dans le monachisme une protestation contre la mondanisation de l'Eglise, qui serait devenue, à la fin du

En fait de pratiques, rien ne nous prouve que l'institution des vierges soit plus avancée que du temps de saint Paul. Elles pratiquent la virginité et se consacrent à l'apostolat puisqu'elles font partie du collège des veuves ; les passages que nous venons de citer ne nous disent rien de plus.

A peu près à la même époque, peut-être plus tôt, la *Didache*¹ nous signale dans les milieux syriens un genre d'ascètes à la physionomie très caractéristique. Ce sont les apôtres et prophètes ; consacrés à la prédication de l'Évangile, ils parcourent les villes, comme successeurs immédiats des Apôtres, sans jamais faire de longs séjours dans le lieu où ils exercent leur ministère². Ils font profession de pauvreté et ne reçoivent jamais d'argent pour leur prédication ; s'ils en sollicitent, ils ne doivent plus être considérés comme prophètes. Ils se contentent pour tout salaire de recevoir leur nourriture³, et encore ne doivent-ils pas l'exiger⁴. Même si la *Didache* ne le signalait pas, il semble que ce détachement effectif de tous les biens entraînerait avec lui l'état de célibat ou au moins de continence, car il est incompatible avec les sollicitudes de la famille. Ce point semble d'ailleurs indiqué dans un passage d'une interprétation assez difficile. « Tout prophète éprouvé, véridique, qui opère en vue du mystère terrestre de l'Église, mais qui n'instruit pas les autres à exécuter les choses qu'il fait lui-même, ne doit pas être jugé par vous⁵. » Ce mystère terrestre ne serait que le symbole des rapports entre le Christ et l'Église ; à l'exemple de leur Maître, les évangélistes n'auraient point de rapports

III^e siècle, administrative et bureaucratique. En réalité la hiérarchie a tenu toujours le premier rang ; c'est là la force du christianisme ; nous le constatons déjà ici.

1. Pour la date de la *Didache*, la critique oscille entre les années 50 et 160. Duchesne la place au temps de Trajan et Hemmer entre 80 et 100.

2. « Οὐ μενεῖ δὲ εἰ μὴ ἡμέραν μίαν, εἰς δὲ ἣν χρεῖα, καὶ τὴν ἄλλην· τρεῖς δὲ ἑαν μείνη, ψευδοπροφήτης ἐστίν. » *Didache*, XI, 5.

3. « Ἐξερχόμενος δὲ ὁ ἀπόστολος μηδὲν λαμβανέτω εἰ μὴ ἄρτον, ὥς οὐ ἀύλισθῃ. » *Ibid.* 6.

4. *Ibid.*, XI, 12.

5. *Did.* XI, 11, coll. Hemmer et Lejay.

charnels, ils seraient des modèles de virginité ou de continence¹. Au témoignage d'Eusèbe, il y en eut beaucoup à cette époque qui, épris d'un violent amour de la philosophie, suivaient le conseil du Seigneur, et après avoir distribué leurs biens aux pauvres, embrassaient la mission d'évangélistes. « Il nous est impossible, ajoute-t-il, d'énumérer et de citer par leur nom tous ceux qui, lors de la première succession des Apôtres, devinrent les pasteurs ou les évangélistes des diverses églises du monde². »

Une vie toute de désintéressement et consacrée tout entière au pénible labeur de l'apostolat conciliait facilement à ces apôtres l'admiration des communautés, qui risquaient de témoigner moins de considération à la hiérarchie stable des évêques et des diacres. Aussi l'auteur de la Didache revendique-t-il pour ces derniers le même honneur que pour les prophètes et les docteurs³. C'est la même doctrine que nous avons déjà constatée dans saint Ignace.

Ce n'étaient pas seulement des missionnaires qui donnaient ainsi l'exemple de la vie ascétique. Vers le milieu du II^e siècle, *Méliton* occupait le siège épiscopal de Sardes. Apologiste de la foi, auteur de nombreux traités théologiques, il se distingua encore plus par sa vie virginale. Polycrate d'Éphèse, dans sa lettre au pape Victor, l'appelle eunuque et dit qu'il vécut entièrement dans le Saint-Esprit⁴. Telle fut la vénération dont on l'entoura, que peu après sa mort, on célébrait son esprit de prophétie⁵.

Avec le *Pasteur d'Hermas* nous passons dans un autre milieu. C'est pour l'Église de Rome qu'Hermas reçoit la mission d'écrire son livre. Son but est de prêcher la péni-

1. Telle est l'interprétation de Harnack. *Lehre der zwölf Apostel*, p. 44 et s. Vid. Funk.

2. H. E. I. III, c. 37, 2, 4, coll. Hemmer et Lejay.

3. *Didache*, XV, 2.

4. H. E. I. V, c. xxvi, 5. « Τί δὲ δεῖ λέγειν Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον, τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτεύσασμενον. »

5. Jérôme, *De viris illustr.* XXIV, cite Tertullien, « Hujus elegans et declamatorium ingenium Tertullianus in septem libris, quos scripsit adversus Ecclesiam pro Montano, cavillatur, dicens eum a plerisque nostrorum prophetam putari. »

tence, de ranimer la ferveur ; car la paix a détendu les ressorts et, en face de la persécution, les défaillances risquent de devenir nombreuses. Aussi n'est-ce pas aux ascètes que ses paroles s'adressent : cependant il était difficile qu'il n'y fît aucune allusion.

Il commence par se déclarer lui-même continent. C'est même sa grande continence qui lui a fait trouver grâce devant Dieu¹. Il est vrai que ce mot de continence est un peu vague sous la plume d'Hermas, mais l'expression se précise plus loin : sa femme doit être pour lui comme une sœur². Il est loin cependant de toute idée encratite ; il admet que la veuve qui désire se marier peut le faire sans commettre la moindre faute, mais celle qui reste à l'état de veuvage s'acquiert un plus grand honneur auprès de Dieu³. Il signale aussi des ascètes dans la communauté chrétienne : ils sont comme de petits enfants dont le cœur n'a pas été souillé par le mal, ils ne le connaissent pas et sont toujours restés dans la pureté⁴. Il les déclare heureux, car leur récompense est grande devant Dieu⁵. Ils seront même plus glorieux que les autres, car les enfants tiennent la première place devant Dieu⁶.

L'institution des *Subintroductae* existait-elle déjà au temps d'Hermas ? Funk⁷ et Achelis le pensent. D'autres auteurs, Zahn et Harnack, croient que cette habitude n'a fait son apparition qu'au III^e siècle. Voici le passage qui donne lieu à cette controverse. Le Pasteur laisse Hermas tout seul près de la tour : il le confie à des vierges. Hermas apprend que le Pasteur ne revient plus ce jour-là et prétend s'en aller chez lui : mais les vierges le retiennent. « Tu dormiras avec nous, lui disent-elles, comme un frère, non comme un mari ;

1. « Ἐρμᾶς ὁ ἐγκρατὴς. » *Vis.* I, c. 2-4 et *Vis.* II, c. 3-2.

2. « Ἀλλὰ γνώρισον ταῦτα τὰ ρήματα τοῖς τέκνοις σου πᾶσιν καὶ τῇ συμβίῳ σου τῇ μελλούσῃ σου ἀδελφῇ. » *Vis.* II, c. 2-3.

3. *Mand.* IV, c. 4-2.

4. *Sim.* XI, c. 29. 1.

5. *Sim.* XI, c. 31, 3.

6. *Sim.* IX, c. 29, 3. — Schiwietz cite le c. 30. Le passage semble beaucoup plus obscur.

7. Funk. *Opera pp. Ap.* 1887, p. 518.

car tu es notre frère et nous habiterons avec toi ; nous éprouvons une grande affection pour toi¹ ». Mais lui rougissait de rester avec elles. Les vierges cependant l'embrassent et l'entraînent dans leurs jeux. Le soir venu, Hermas veut s'en aller ; mais les vierges le gardent et il passe la nuit avec elles. « Les vierges étendirent à terre leurs tuniques de lin et me placèrent au milieu ; elles ne faisaient que prier ; et moi aussi je priais sans cesse, non moins qu'elles. Et les vierges se réjouissaient de me voir ainsi prier. Et je restai avec elles jusqu'au jour suivant à la deuxième heure² ».

La première difficulté de ce passage, comme en général de tout l'ouvrage, c'est la forme allégorique qu'il adopte, sans qu'aucun trait nous permette de démêler ce qu'il y a de réel et ce qui est un simple jeu d'imagination.

Si l'on remarque cependant l'insistance d'Hermas à nous raconter tout au long un épisode qui semblait en lui-même sans portée, on incline à croire qu'il vise quelque chose de réel, une habitude qui se formait peut-être alors et dans l'appréciation de laquelle l'accord ne semble pas exister. Lui-même se refuse d'abord à rester parmi les vierges ; lorsqu'elles lui déclarent qu'il lui faut demeurer la nuit avec elles, il en est tout honteux. Mais tout se passe dans la plus grande dignité, et il se déclare le lendemain heureux d'avoir joui de leur compagnie³. On dirait que lui-même n'a pas été tout d'abord très rassuré sur cette étrange habitude ; puis, l'expérience lui en ayant démontré la convenance, il l'a acceptée. C'est là l'explication qui semble pouvoir éclairer ce passage, s'il y a dans l'épisode autre chose qu'une scène d'imagination⁴.

1. « Μεθ' ἡμῶν, φασί, κοιμηθήσῃ ὡς ἀδελφὸς καὶ οὐχ ὡς ἀνὴρ· ἡμέτερος γὰρ ἀδελφὸς εἶ καὶ τοῦ λοιποῦ μέλλομεν μετὰ σοῦ κατοικεῖν· λίαν γὰρ σε ἀγαπῶμεν ».

2. *Sim.* IX, c. 10, 6, c. 11.

3. « Λέγω αὐτῷ· Κύριε, εὐφράνθην μετ' αὐτῶν μέινας ». *Sim.* XI, c. 11, 8.

4. Achelis met ici en garde contre la facilité à se scandaliser. Il faut, dit-il, tenir compte du milieu, où la liberté des mœurs était beaucoup plus grande qu'on ne pense généralement ; les bains publics pour les deux sexes étaient courants ; les réunions de l'aurore prêtaient à des abus dont nous avons l'écho dans les auteurs ecclésiastiques.... A voir les traits exagérés de la scène on dirait qu'Hermas trouve de la difficulté à faire passer son opinion.



Vers le milieu du II^e siècle commence l'œuvre des grands apologistes. C'est alors que Justin, Tatien, Athénagore, Minucius et d'autres font entendre leurs voix éloquentes et adressent aux empereurs leurs écrits, où ils prouvent l'innocence des chrétiens et l'injustice des persécutions dont ils sont l'objet. En face des horreurs et de la corruption du paganisme, ils ont tracé plus d'une fois le magnifique tableau des mœurs chrétiennes, pleines de simplicité et de pureté. Si l'institution ascétique avait atteint son plein développement, il est fort probable qu'ils auraient insisté davantage sur l'héroïsme de ces âmes supérieures qui formaient un contraste si frappant avec les vices et la soif de richesses du monde païen. Mais alors les ascètes vivaient dans le monde; rien dans leur extériorité, ni dans leur genre de vie, ne semblait les séparer des autres fidèles : une personne étrangère à la communauté ne voyait en eux que de simples chrétiens. Cependant les apologistes sont loin d'avoir négligé ce puissant argument. Ils n'insistent pas beaucoup sur la vie des vierges¹; mais à les posséder, ils n'en éprouvent pas moins une grande fierté et défient le paganisme de rien produire de pareil.

Justin, qui portait le manteau de philosophe, ce qui parmi les chrétiens lettrés était parfois une marque d'ascétisme, après avoir fait un sévère tableau des mœurs païennes, ajoute : « Quant à nous, si nous nous marions, c'est pour élever nos enfants; si nous renonçons au mariage, nous gardons la continence parfaite² ». A la suite de quoi, il rapporte le fait d'un jeune homme qui voulut se faire mutiler par les médecins, en témoignage de parfaite continence. Ce zèle, qui nous semble d'une ardeur indiscrete, était cependant un bel exemple à opposer aux païens : il nous montre en même temps quelle atmosphère de soupçons et

1. Si les apologistes parlent à peine de l'ascèse, prétend Bornemann, c'est « ne ethnici christianos infructuosos in negotiis, malos cives, hostes patriæ, jure dicere videantur ». *In investiganda...*, p. 57.

2. I *Apol.*, c. xxix, coll. Hemmer et Lejay.

de calomnies entourait les chrétiens. Ailleurs Justin est encore plus explicite : « Or beaucoup d'hommes et de femmes, instruits dès leur enfance dans la loi du Christ, sont restés purs jusqu'à soixante et soixante-dix ans : je me flatte de pouvoir vous en citer des exemples dans toutes les classes¹ ». Ce n'est pas seulement le nombre élevé de fidèles qui, d'après ce texte, embrassaient l'état de virginité, qu'il nous faut remarquer ici, mais encore ce fait qu'ils continuaient de vivre dans la situation sociale qu'ils avaient précédemment occupée. Ils pratiquaient cependant la pauvreté, autant que cela demeurerait compatible avec leur état. Justin dit d'une façon générale en parlant des chrétiens qu'ils mettaient tout en commun pour le donner aux pauvres². Il est à croire cependant que ce détachement absolu n'était pas le fait de tous les fidèles, mais seulement des plus généreux, de ceux qui n'étaient pas astreints aux soins de la famille.

Les autres apologistes s'expriment à peu près dans les mêmes termes : ils font valoir, en face des païens corrompus, la chasteté de leurs femmes et la pureté parfaite de leurs vierges. C'est le cas de Tatien, dans son Apologie où il dit des vierges chrétiennes qu'elles prononcent des oracles divins bien mieux que la fille des païens³.

Plus tard c'est Athénagore qui reprend le même argument. Il conteste aux païens livrés aux pires turpitudes le droit de blâmer ceux qui demeurent vierges ou qui ne contractent qu'un seul mariage. Il affirme qu'on peut trouver parmi les chrétiens beaucoup d'hommes et de femmes qui demeurent célibataires jusqu'à leur vieillesse, et cela dans le but de s'unir plus étroitement à Dieu. Et il ne s'agit pas uniquement de maintenir une intégrité tout extérieure : c'est la pureté

1. « Καὶ πολλοὶ τινες καὶ πολλὰ ἐξηκοντοῦται καὶ ἐβδομηκοντοῦται ὅς ἐκ παιδῶν ἐμαρθεύθησαν τῷ Χριστῷ, ἄφθοροι διαμένουσι· καὶ εὐχομαι κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων τοιούτους δεῖξαι. » I *Apol.* XV. 6.

2. « Χρημάτων δὲ καὶ κτημάτων οἱ πόρους παντὸς μᾶλλον στέργοντες, νῦν καὶ ἂν ἔχομεν εἰς κοινὸν φέροντες καὶ παντὶ δεομένῳ κοινωνοῦντες. » I *Apol.* xiv, 2.

3 Sapho qu'il appelle « muliercula ». Oratio 33 : « πᾶσαι δὲ αἱ παρ' ἡμῖν σωφρονοῦσι, καὶ περὶ τὰς ἡλικίας αἱ παρθένοι τὸ κατὰ θεὸν λαλοῦσιν ἐκπρωνήματα τῆς παρ' ὑμῖν παιδὸς σπουδαίτερον. »

de l'âme surtout qu'il faut rechercher, de façon à fuir tout mauvais désir, toute mauvaise pensée ¹. Nous voyons affirmé ici une fois de plus le but spécial que se propose tout ascète chrétien : l'union plus intime avec Dieu par la consécration virginale, le but qu'avait déjà signalé saint Paul. En même temps l'apologiste exprime avec force l'éloignement pour tout ce qui est païen ² et montre ainsi la filiation tout évangélique de ces vierges.

Vers la fin du II^e siècle nous pouvons ajouter à ces éloquents témoignages celui de Minucius Félix : « Plusieurs, dit-il, jouissent, plutôt qu'ils ne s'en glorifient, d'un corps sans tache dans une perpétuelle virginité : le désir de l'inceste est si éloigné de nous que même une union légitime est pour quelques-uns un motif de honte ³. » Pour Minucius, la virginité n'est pas un motif de vanité, mais plutôt un don de Dieu dont on jouit humblement, et c'est un état qu'on embrasse pour la vie. Il nous signale en même temps des continents qui renoncent aux droits d'une union légitime pour mieux se sanctifier ; c'est l'état d'Hermas pénitent, et nous verrons plus tard de nombreux fidèles pratiquer ainsi une chasteté parfaite, même étant engagés dans les liens du mariage ⁴.

L'impression que cet exemple des ascètes chrétiens devait produire, nous pouvons la comprendre par un écho qui en est arrivé jusqu'à nous. Probablement Galien résume la pensée des lettrés et des philosophes du temps de Septime Sévère, lorsqu'il dit : « Les chrétiens observent une conduite digne des vrais philosophes ; nous voyons en effet qu'ils ont le mépris de la mort et que, mûs par une certaine

1. *Legatio* 33 : « Εὐροις δ' ἄν πολλοὺς τῶν παρ' ἡμῖν, καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας, καταγρηράσκοντας ἀγάμους, ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσσεσθαι τῷ Θεῷ. Εἰ δὲ τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἡ εὐνουχίᾳ μείναι μᾶλλον παρίστησι τῷ Θεῷ, τὸ δὲ μέχρις ἐννοίας καὶ ἐπιθυμίας ἔλθεῖν ἀπάγει· ὧν τὰς ἐννοίας φευγομεν, πολὺ πρότερον τὰ ἔργα παραιτούμεθα. Οὐ γὰρ μελέτη λόγων, ἀλλ' ἐπιδείξει καὶ διδασκαλίᾳ ἔργων τὰ ἡμέτερα· ἢ οἷός τις ἐτέχθη μένειν, ἢ ἐφ' ἐνὶ γάμῳ ».

2. « Nous avons en horreur les actions de ceux dont nous fuyons même les pensées. » *Ibid.*

3. « Plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur ; tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio. » *Oct.* XXXI. P. L. III, col. 337. A.

4. « Il enseigne aussi la pauvreté. » *Oct.* XXXVI. P. L. III, col. 357. A.

pudeur, ils ont en horreur les actes de la chair. Il y a parmi eux des hommes et des femmes qui pendant toute la vie s'abstiennent de l'acte conjugal. Il y en a aussi qui, dans le gouvernement et la maîtrise de l'âme et dans la recherche passionnée de l'honnêteté, sont allés aussi loin que les vrais philosophes¹. » On comprend que des hommes qui inspiraient une telle admiration au monde païen, n'aient pas eu besoin d'aller faire des emprunts à ceux-là mêmes qui ne trouvaient parmi leurs philosophes les plus renommés rien de supérieur à la conduite de pauvres chrétiens souvent simples et illettrés.

*
* * *

Il est temps de réunir en un tableau d'ensemble ces renseignements qui s'étendent sur presque tout le II^e siècle.

Tout d'abord, quelques rares documents nous permettent de constater une large diffusion de l'ascétisme. En Orient et en Occident, en Syrie, en Asie Mineure, en Grèce, à Rome, nous avons observé l'existence d'ascètes. Partout où le christianisme fait des conquêtes, se produit comme naturellement cette manifestation religieuse d'ordre supérieur qu'est l'ascétisme. A mesure aussi que nous avançons dans le II^e siècle, le nombre de ceux qui ne se contentent plus des devoirs communs et qui embrassent les conseils évangéliques semble devenir plus considérable.

C'est bien le christianisme qui est la source féconde de ces vierges; autrement il faudrait attribuer aux influences étrangères les plus diverses un résultat identique. Ce qui le prouve jusqu'à l'évidence, c'est que les ascètes chrétiens présentent partout le même caractère et le même esprit.

D'abord ils pratiquent la virginité, qui est le fond même de l'ascétisme, du moins le grand moyen pour atteindre la fin de l'ascétisme. Nous avons vu aussi des hommes et des femmes rivalisant dans le mariage avec les vierges pour la pratique de la chasteté.

Autant que cela est possible ils renoncent aux richesses,

1. Galien, cité par Harnack, *Die Mission*, p. 157-8.

non seulement d'un renoncement affectif, mais de fait, en se dépouillant de leurs biens et en les distribuant aux pauvres de la communauté. Ce dépouillement cependant ne peut pas être total ; ils se réservent le strict nécessaire à leur propre vie ou bien ils vivent aux frais de leurs familles.

Cet état, fait de virginité et de pauvreté, n'est pas l'effet d'une ferveur passagère, mais il est embrassé pour la vie.

Le but auquel ils tendent et en vue duquel ils consomment ces sacrifices est double. Ils veulent se sanctifier, être plus unis à Dieu, et en même temps ils se consacrent à l'apostolat : apostolat de l'exemple tout d'abord pour leurs propres frères dans la foi et pour les païens aussi, apostolat de l'action ensuite comme celui des veuves et des évangélistes. Ce sont là les motifs mêmes qu'indiquait déjà saint Paul¹. Et c'est encore par là que le mouvement ascétique chrétien s'éloigne profondément de l'ascétisme païen : « Ce progrès consiste dans l'imitation aussi étroite que possible de la vie du Christ. Là est le ferment qui, faute d'avoir été déposé dans l'ascétisme païen, a condamné celui-ci à devenir extravagant ou stérile ; introduit dans l'ascétisme chrétien, il va tirer l'individu d'une oisiveté, appelée stoïcisme, pour l'engager dans l'action personnelle en vue de l'ensemble, dans la fécondité des actes communs². »

Combien cet apostolat dut être fécond, nous en avons déjà une preuve dans le témoignage de Galien ; les païens qui ne connaissaient pas un tel genre de vie étaient frappés de cet héroïsme modeste, auquel atteignaient à peine leurs plus grands philosophes. Mais c'est au sein de la communauté chrétienne que leur édification était surtout fructueuse ; les ascètes donnaient l'exemple aux simples fidèles, ils étaient par leur régularité et leur ferveur le soutien de la vie chrétienne. De là l'estime et la vénération dont ils étaient l'objet, soit de la part du clergé qui les admettait, pour ainsi dire, dans ses rangs, soit de la part de la communauté qui risquait parfois de tomber dans l'exagération en les honorant plus que la hiérarchie ecclésiastique.

1. I Cor. VII, 32.

2. Dom Leclercq, *Dict. d'Archéol.* col. 3048.

Rien cependant ne nous révèle qu'il y ait eu entre eux une organisation proprement dite : ils vivaient au sein de la communauté, conservant vraisemblablement la position sociale qu'ils possédaient avant de s'engager dans l'état de virginité. Comme membres de cette même communauté, nous avons vu leur rôle parfaitement défini. Ils sont au-dessus des simples fidèles, mais soumis comme eux aux légittimes pasteurs. Cette attitude à l'égard des supérieurs ecclésiastiques n'a pas varié dans l'histoire de l'ascétisme, et c'est encore là peut-être un caractère distinctif des ascètes chrétiens. Ils vivent donc simplement, modestement, s'efforçant de garder dans l'humilité¹ ce qu'ils considèrent comme un don de Dieu, et attendant en retour, non les honneurs, mais l'union à Dieu, l'imitation du Christ, et la récompense promise par lui.

En fait de mortifications, rien qui tranchât sur le reste des chrétiens, peut-être tout au plus quelques jeûnes volontaires². D'ailleurs, nous le verrons, la vie des simples chrétiens à cette époque était par elle-même une source de mortifications et de renoncements déjà fort méritoires.

*
* * *

Pour compléter ces quelques traits autant que cela est en notre pouvoir, il faudrait rechercher les causes qui ont contribué à maintenir et à développer le mouvement ascétique. Il va sans dire que, dans cette enquête, nous laissons de côté l'Évangile, lequel est l'inspirateur authentique des vierges et auquel il faut toujours ramener l'institution ascétique. Ignace et Athénagore le disent expressément et nous en avons fourni de nombreux témoignages à l'appui dans le premier chapitre.

Mais, en dehors de cette cause fondamentale, il faut en signaler d'autres qui offrent aux chrétiens l'occasion d'entendre l'appel divin.

1. *Ep. Clem.* XXXVIII, 2.

2. « Si autem boni aliquid feceris praeter mandatum Domini, adquisitis tibi gloriam abundantior, erisque gloriosior apud Deum quam alias futurus esses. » *Hermas. Sim.* V, c. 3, 3, et il parle ensuite du jeûne.

Signalons tout d'abord les *conditions* mêmes faites dans le monde païen au *christianisme naissant*. Au milieu de leurs concitoyens et de leurs parents, les chrétiens constituaient une catégorie à part, formée de personnes aux goûts d'apparence étrange, à la conduite énigmatique. Ils ne montraient qu'indifférence ou aversion pour les cérémonies religieuses païennes, pour les fêtes nationales, pour les spectacles du cirque, pour les représentations théâtrales¹. Ils s'exilaient volontairement de la vie, et c'était là le seul moyen efficace pour échapper à l'appât des plaisirs et des voluptés que le monde étalait à leurs yeux. Tout chrétien était, par le fait même, plus ou moins ascète. Il suffisait d'une ferveur un peu au-dessus de la moyenne pour que ces chrétiens, sevrés des plaisirs qui amollissent, et rompus à l'austérité d'une telle vie², prissent rang parmi les vierges et les continents. Plus le milieu offrait de dangers, et plus la réaction devait être violente : c'est une loi naturelle. En face des horreurs que nous décrivent les apologistes, beaucoup de chrétiens se sentaient poussés à opposer le plus pur christianisme. « Il semble, dit Allard, que l'institution monastique ait été destinée de Dieu à offrir aux hommes l'idéal de ce qui leur manque le plus³. » Quand les choses sont au pire, les demi-teintes, les demi-mesures apparaissent comme inefficaces ; il faut recourir aux grands moyens ; c'est peut-être ce qui a inspiré beaucoup de chrétiens et les a décidés à faire le pas définitif et à embrasser cette vie de renoncement total⁴.

1. Theoph. d'Ant., *Ad Autolicum* III, 15. — Vid. Duchesne, *H. anc de l'Egl.*, t. I p. 45-46.

2. « Cependant je les (chrétiens) voyais sans crainte devant la mort et toute qu'on estime redoutable, et j'en conclusais qu'il était impossible qu'ils vécussent dans le mal et l'amour du plaisir. » Just. II. *Apol.* XII, 1.

3. *Les esclaves chrétiens*, p. 469.

4. « Man hat dem ältesten Christentum vorgeworfen, dass es zu weltflüchtig und asketisch gewesen sei : aber Revolutionen werden nicht mit Rosenwasser gemacht, und hier galt es auch einer Revolution. Es galt, den Polytheismus zu stürzen und die Majestät Gottes und Guten aufzurichten in der Welt — für die welche an sie glaubten, und auch für die, welche nicht an sie glaubten. » — Ad. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung*, etc. p. 71.

Une autre cause, qui maintenait la ferveur parmi les chrétiens et par le fait même contribuait à élargir les cadres de l'ascétisme, c'était la menace permanente de la *persécution*. « La profession chrétienne fut longtemps un risque héroïque, autant qu'un acte de foi ; et l'on ne comprend pas le caractère du christianisme des trois premiers siècles, si on ne l'envisage pas comme une exhortation au martyre¹. » Dans une pareille situation, la vie perdait beaucoup de ses attraits ; on était plutôt porté à l'envisager sous son aspect grave et sévère. Les biens qu'on possédait étaient à la merci du persécuteur ; la liberté et la vie pouvaient être facilement ravies. On comprend que les chrétiens sentissent un médiocre attachement pour des biens et des plaisirs aussi précaires. Aussi les hausses et les baisses que l'on peut remarquer dans la ferveur des communautés correspondent-elles à des périodes de paix ou de persécution. Il fallait être prêt aux pires éventualités, et personne ne pouvait les affronter plus hardiment que ceux qui avaient fait d'avance le sacrifice douloureux de leur famille et de leurs biens¹. Il est donc fort probable que, pour quelques-uns, l'entrée dans la vie ascétique ait été un moyen de se préparer à un martyre toujours imminent. Voilà pourquoi, lorsqu'ils avaient à rendre témoignage au Christ devant les tribunaux et au milieu des tourments, c'étaient les ascètes qui servaient de modèles aux autres fidèles².

Il y a dans la littérature chrétienne de multiples échos d'une préoccupation qui alors devait être générale, nous voulons parler du *prochain retour du Christ* ou *parousie*. Nous n'entrerons pas dans la question si discutée de savoir si cette préoccupation se trouve ou non dans les évangiles : nous

1. P. Batiffol, *L'Église naissante et le cathol.*, p. 22.

2. Nous avons vu plus haut Hermas prêcher le renoncement fondé sur ce motif de la persécution.

3. « In der harten Zeiten der Verführung waren es die Asceten, die am lautesten Zeugniß für Christum ablegten, und die am muthvollsten in den Tod gingen. Wie viele Jungfrauen nennt uns die Geschichte, die muthig und freudig die bittersten Todesaulen über sich nahmen. » — Mayer, *Die Christl. Ascenc.*, p. 8. — Vid. Heimbucher, *Die Orden und Cong.* p. 88.

nous bornons à indiquer en quelques mots l'influence qu'elle a pu avoir sur l'ascétisme.

Déjà saint Paul semble l'insinuer parmi les motifs qui doivent décider à embrasser la virginité¹. On pourrait citer de nombreux passages qui témoignent de la même croyance chez les auteurs ecclésiastiques². « Les patriarches, dit Tertullien, eurent raison de veiller à la multiplication de leur postérité; le monde était jeune alors; maintenant, au contraire, toutes choses déclinent et tendent à leur fin³. »

Pour juger de la force d'une telle croyance, il suffit de se rappeler non seulement le mouvement montaniste qui entraîne des communautés entières à la rencontre du Christ, mais cet autre fait que nous rapporte Hippolyte⁴, d'un évêque, qui ayant mal interprété les Écritures, tomba dans l'erreur et égara les autres. Il réussit à persuader à ses fidèles d'aller au désert, avec leurs femmes et leurs enfants, au-devant du Seigneur. On comprend quel esprit de détachement et de sacrifice pouvait inspirer un tel espoir⁵, et comment la virginité et la pauvreté préparaient admirablement à un tel événement.

1. I Cor. VII, 29-31.

2. Par ex. : *Ep. Barn.* IV, 3, 9. — *Did.* X, 5, 16. — Tertul. *Ad uxor.* I, 3, 5.; *De jej.* XII; *De fuga* XII.

3. Cité par Dom Leclercq, *Dict. d'Archeol. chrét. et de Lit.*, Cénobitisme.

4. *In Dan.* IV, 18 (Bonwetsch. I, p. 230 et s.). Saint Cyprien rapporte un fait pareil. *Ep.* LXXV, 10.

5. « Die ältesten Christen lebten in der Erwartung der nahen Wiederkunft Christi. Diese Hoffnung war ein ausserordentlich starkes Motiv weltliche Dinge, Leid und Freud dieser Erde, gering zu achten. » Ad Harnack, *Das Wesen des Christentums*, p. 108.

CHAPITRE II

Le Gnosticisme, l'Encratisme et le Montanisme.

La plus sérieuse difficulté que l'on rencontre, lorsqu'on veut se rendre compte de ce qu'était le gnosticisme, provient de l'état fragmentaire de la littérature gnostique telle qu'elle nous est parvenue. Sans doute la production littéraire des partisans de la gnose a été très abondante; c'étaient des lettrés qui se livraient à une intense propagande par la plume¹: mais pour des raisons que l'on devine, l'autorité ecclésiastique s'est opposée à la conservation de cette littérature malsaine, si bien qu'elle a péri en grande partie. Aujourd'hui il faut reconstituer les systèmes gnostiques surtout d'après les réfutations qu'en ont faites les auteurs ecclésiastiques: or, ces écrits ont l'inconvénient d'appartenir à une époque un peu tardive, alors que la gnose commençait déjà à décliner ou du moins n'était plus enseignée par les maîtres qui l'avaient portée à son apogée. En outre, soucieux qu'ils sont surtout de la combattre, leurs auteurs risquent, même de la façon la plus involontaire, d'en masquer le vrai cachet et de nous la présenter parfois sous un aspect partial et défiguré².

Les origines du gnosticisme se trouvent ainsi entourées d'une grande obscurité³. Il commence à nous apparaître vague-

1. Krüger, *Realencyclopädie*, Gnosis, VI, p. 730.

2. Vid. Duchesne, *Les orig. chrét.* (lithog., p. 138).

3. Il y a plusieurs hypothèses sur l'origine du gnosticisme. Pour quelques-uns il provient de l'hellénisme: il serait l'orphisme chrétien. Pour d'autres, c'est à la religion babylonienne qu'il faut en aller chercher les racines. D'autres ont prouvé qu'on pourrait aussi bien faire appel à la religion égyptienne. Vid. G. Krüger *Realencyclopädie*, Gnosis VI, p. 729.

ment dans les Pastorales, où saint Paul nous parle de ses fables et de ses généalogies sans fin ¹, qui donnent lieu à toutes sortes de discussions ²; les gnostiques accordent aussi, au témoignage de l'Apôtre, plus d'importance à la gnose qu'à la vie morale ³, et, dans cette dernière, ils attribuent trop de place à la mortification du corps ⁴. La gnose est signalée également dans l'Apocalypse et dans les épîtres de saint Pierre, de saint Jacques et de saint Jude.

Toute réduite qu'elle apparaisse à ses débuts, elle va prendre bientôt son essor pour atteindre son plus grand développement vers le milieu du II^e siècle. Elle a deux centres principaux, la Syrie et Alexandrie. Ce sont surtout les représentants de la gnose alexandrine qui acquièrent du renom : il suffit de nommer Basilide, Valentin, Carpocrate, dont le talent incontestable trouva un milieu des plus propices à la formation et à la propagation de leurs systèmes ⁵. Parmi ceux que, à tort ou à raison, on rattache à la gnose syrienne ⁶, nous trouvons Marcion, organisateur puissant, homme d'action plutôt que d'étude, qui exerça une influence profonde sur les masses, tandis que les autres chefs gnostiques n'avaient guère été que des fondateurs d'écoles ⁷.

En général le gnosticisme nous apparaît comme un essai de systématisation scientifique du christianisme. Le christianisme apparaissait trop simple et trop fragmentaire aux gnostiques ; il fallait le concilier avec la culture hellénique et avec les cultes orientaux déjà acceptés par les philosophes ; leur dessein était d'en faire un système qu'on pourrait opposer aux philosophies religieuses des gens instruits. Trans-

1. I Tim. I, 4 et s.

2. *Ibid.*, VI, 3 et s.; II Tim., II, 14 et s.; Tit., III, 9.

3. Tit., I, 16.

4. I Tim., IV, 8. — *Sur le gnosticisme primitif*, Vid. Dobschütz, p. 181 et 182.

5. Duchesne, *Les Origines chrétiennes* (Lith.), p. 139.

6. Vid. Tixeront, *Hist. des Dogmes*, I, p. 201. Parmi les représentants de la gnose syrienne, on peut citer comme les plus connus, Simon le Magicien, Ménandre, Saturnin, Tatien, Severus, Julius Cassianus, Cerdon.

7. Vid. Duchesne, *Les Origines chrétiennes* (lith.), p. 157. — Tixeront, *Hist. des Dogmes*, t. I, p. 205-206. — Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 25.

former le christianisme en une sorte de métaphysique religieuse¹, c'est à quoi les gnostiques ont tendu par tous leurs efforts ; malheureusement, trop imbus des courants doctrinaux de leur temps, ils ont noyé leur peu de christianisme dans les mythes de l'Orient et dans des emprunts faits aux représentants de la pensée hellénique².

Pour ce qui est de leur enseignement, nous nous contenterons de dire un mot des fondements dogmatiques de leur ascétisme, ce qui nous permettra d'en mieux saisir le caractère propre et, par là même, de ne pas le confondre avec l'ascétisme orthodoxe.

Au sommet de toutes choses, les gnostiques placent Dieu, principe indéterminé, d'où s'écoule, par évolution, une série d'êtres spirituels qui participent plus ou moins à la perfection divine. En face de Dieu, éternelle comme lui, se trouve la matière, principe du mal, d'où procèdent toutes les choses sensibles. Le monde, fait de ces éléments spirituels et matériels, est considéré par les gnostiques comme le résultat d'une faute. L'âme, qui participe à la nature divine, s'y trouve emprisonnée dans la matière et aspire à sa délivrance qui est le dégagement des éléments sensibles et le retour à Dieu au moyen de la gnose ou connaissance et de la purification³. Dès lors, pour l'âme qui aspire à la perfection, le corps devient un objet de haine⁴. Mais entre les âmes elles-mêmes, il existe des différences de nature. Les gnostiques partagent les hommes en trois catégories : les

1. Vid. Harnack, *Dogmengeschichte*, I, p. 215 et s.

2. Avec Harnack, il faut distinguer dans les systèmes gnostiques : 1^o des doctrines sémitico-cosmologiques ; 2^o des idées puisées à la philosophie grecque ; 3^o des idées chrétiennes sur la Rédemption par Jésus-Christ. *Ibid.* La philosophie à laquelle les gnostiques et surtout Valentin recourent le plus souvent est le platonisme, mais un platonisme dégénéré, et la philosophie pythagoricienne, auxquels ils ont pris « quelques données morales, des rites ascétiques, la croyance à la métempsychose et au pouvoir mystérieux des nombres ». Duchesne : *Les Orig. chrét.* (lit.), p. 133. — Vid. Zeller : *Die Phil. der Griechen III*, p. t. II, pp. 438, 420, 599.

3. Vid. Harnack, *Das Mönchtum*, p. 13 (4^e édit.) et *Die Mission und Ausbreitung*, p. 21-12.

4. Clém. d'Al. *Strom.* III, VIII, (P. G. VIII, 1163) ; *Strom.* III, III, (VIII, 1114).

pneumatiques, dont le salut est assuré ; les *hyliques* ou hommes matériels et grossiers, qui sont plongés dans la matière et condamnés d'avance ; les *psychiques*, qui peuvent parvenir à un certain degré de sainteté par leurs efforts personnels¹.

Une fois admis le principe que la matière est intrinsèquement mauvaise, deux tendances pratiques et morales peuvent en découler logiquement : ou bien le libertinage le plus éhonté, ou bien l'ascèse la plus rigoureuse ; et, de fait, cette double tendance a partagé les gnostiques sur le terrain moral². La première tendance est représentée par les Nicolaïtes³, peut-être aussi par les Ebionites⁴, par Simon le Magicien et ses disciples⁵, par les Valentinien⁶, dont quelques-uns cependant semblent avoir observé le célibat⁷, les Basilidiens⁸ et les Carpocratien⁹. D'autres, prenant le contrepied, prêchaient une morale fort sévère qu'ils imposaient à tous les fidèles sans exception, tels Saturnin¹⁰, Cerdon¹¹ et Marcion. Celui-ci défendait le mariage à tous ceux qui voulaient entrer dans l'église dont il était le fondateur ; il refusait

1. Iren. *Adv. haer.* I, 6, let. 2. — Hippolyt. *Philos.*, V, 6, 9 et 10; *Ibid.*, I, 1, Orig. *De princip.* III, 1, 8. — Vid. Krüger, *Realencyclopädie*, VI, 736 (Gnosis). La *πίστις* suffit pour les psychiques, la *γνώσις* est le patrimoine des pneumatiques. On voit combien cette gnose diffère de celle de Clément et d'Origène.

2. « Ἡ γὰρ τοι ἀδιαφόρως ζῆν διδάσκουσι ἢ τὸ ὑπέρτονον ἄγουσαι ἐγκράτειαν διὰ δυσσεβείας καὶ φιλαπεχθημοσύνης καταγγέλλουσι » Clém. d'Alexand. *Strom.* III, 5 (P. G. VIII, 1144). Vid. Harnack : *Dogmengeschichte*, p. 251.

3. Hilgenfeld, *Die Ketzergesch. des Urch.*, p. 408; Hippol., *Philosoph.* VII, 36, (P. G., 16 ter, 3343.)

4. Hilgenfeld, *Die Ketz. des Urch.*, p. 439.

5. Euseb. H. E. II, c. 13, 7, 8 ; Iren. *Adv. haer.* I, 22, 4 (VII, 672) (16 ter, 3222).

6. Tert. *Adv. Valent.* c. 30. « Die grossen Schulhäupter wie Basilides, Valentin, Marcion, stehen allesamt auf seiten der ersteren (die strengere asketische) ». *Die urch. Gem.*, p. 189. Dobschütz. — Nous croyons que cela est inexact pour Valentin et Basilide. Valentin imposait le célibat aux psychiques, mais accordait toute liberté aux pneumatiques. Iren. *Adv. haer.*, I, 6, 4. P. G. VII, 510. Voir ce que rapporte Irénée de Marc, disciple de Valentin. *Adv. haer.*, I, XIII, (P. G., VII, 583 et s.).

7. « Et quid faciunt spadones quos videmus apud illos ? » Tert. *Adv. Val.* c. 30 (P. L. VII, 585).

8. Iren., I, 24, 3, 7. Vid. Hilgenfeld, p. 197.

9. Iren. *Adv. haer.*, I, 25, 3 (VII, 682). — D'après Carpocrate les femmes auraient dû être communes. Clém. d'Al. *Strom.* I. III, ch. II (P. G. VIII; 1103).

10. Iren. *Adv. haer.* I, 24, 2 (P. G. VII, 675).

11. Vid. Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 331.

le baptême à quiconque était dans les liens du mariage ; la séparation des conjoints était la condition préalable pour être admis à ce sacrement. Il ne se contentait pas de réprouver l'union conjugale, il défendait encore l'usage de la viande et ne permettait que le poisson¹ ; le vin devait être banni, et même pour les sacrements on se servait simplement d'eau ; certains jeûnes étaient imposés. Les Marcionites « devaient vivre « συνταλάκιπωροι καὶ συμμίστρονται, » « commiserones et coodibiles » dans le monde, et souffrir courageusement le martyre, s'il le fallait². »

La doctrine morale de Marcion nous donne dans ses lignes générales l'ascétisme gnostique, tel qu'il se pratiquait parmi les hérétiques à observance rigide. D'ailleurs Marcion lui-même soutenait par son exemple la ferveur de la communauté : « sanctissimus magister³, » dit de lui Tertullien d'une façon ironique ; il n'en était pas moins un objet de vénération dans son église.

Les gnostiques ont employé en général une grande activité à se recruter des adhérents⁴. Le succès a-t-il répondu à leur ardeur de prosélytisme ? et leurs pratiques ont-elles eu quelque influence sur l'ascétisme orthodoxe ?

Les Alexandrins ont plutôt fondé des écoles pour une élite d'initiés, dans le genre des écoles philosophiques du temps⁵. Dès lors le résultat de leur propagande, sans être aucunement méprisable, fut pourtant restreint, et ils n'atteignirent pas la masse des fidèles⁶. Leur succès d'ailleurs ne nous intéresse pas ici.

1. Tert. *Adv. Marc.* l. I, c. xxix (P. L. II, 280) et *ibid.* IV, 34, II, 442.

« Reprobas et mare, sed usque ad copias ejus, quas sanctiorem cibum deputas. » *Adv. Marc.* I, 14.

2. Tixeront, *Hist. des dogmes*, I, p. 204.

3. *De præscript. haer.*, 30. Nous n'avons pas besoin de signaler les fondements de l'ascétisme de Marcion, ils sont communs à tous les gnostiques.

4. « Die Propaganda der Gnostiker muss eine überaus lebhaftig gewesen sein. » Dobschütz, *op. cit.*, p. 192.

5. Mgr Duchesne, *Les Origines chrét.* (lith.), p. 157.

6. Hippol., *Contr. haer.*, VII, 13 (XVI ter, 3295). « Kein Wunder, dass Valentinus eine Schule gestiftet hat, welche sich nicht bloss in Aegypten und Rom behaupten, sondern auch in Syrien und Gallien ausbreiten und namentlich

Quant aux hérétiques à morale austère, ils étaient mieux à même de trouver un accueil empressé de la part des fidèles. « En ce temps-là, dit Mgr Duchesne, une austérité excessive et apparente avait des succès auprès du populaire. » On pourrait même aller plus loin, et relever dans les écrits de certains Pères de l'Eglise des phrases qui sentent le gnosticisme; ce qui montre du moins que l'atmosphère religieuse était très favorable à ces essais d'un ascétisme outré¹. En fait, Hippolyte nous dit que Saturnin, qui enseignait que la procréation est une œuvre diabolique et dont beaucoup de disciples pratiquaient une rigoureuse abstinence, se fit un grand nombre de partisans par sa continence affectée².

Mais le plus grand succès de prosélytisme qu'enregistre l'histoire de la gnose doit être attribué à Marcion. Il apporta à l'organisation de sa secte tout l'esprit pratique qu'il avait développé dans le maniement des affaires. Il rejeta toute la métaphysique des gnostiques, trop subtile pour les hommes du commun. Il ne voulut pas avoir une confrérie secrète, mais une église³, à laquelle il donna une organisation pareille à celle des communautés chrétiennes⁴. Par ces moyens, au témoignage de saint Justin, il réussit à attirer à sa communauté un grand nombre de chrétiens⁵. Ses conquêtes, nous dit Eusèbe, s'étendirent κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων⁶;

im Morgenlande fast ein Jahrhundert hindurch erhalten konnte », Hilgenfeld, p. 287. — Rome semble avoir attiré surtout l'ambition des Gnostiques. Vid. Schmidt. Plotin's Stellung... dans *Texte und Unt.* XX⁴, p. 20. Ils sont allés jusqu'en Gaule et en Espagne.

1. « Leges videntur matrimonii et stupri differentiam facere per diversitatem illiciti, non per conditionem rei ipsius. » Tert. *De exh. castit.* IX (P. L. II, 924). — « Τὸ γὰρ κυρίως κάλλος; σάρξ οὐ χωρεῖ, πᾶσα τυγχάνουσα αἰσχρός. » — Orig. *De orat.*, XVII P. G. XI, 471). « Quelques Pères, écrit Dom Leclercq, ne surent pas dissimuler leurs préférences pour l'état de continence, même dans le mariage, laissant planer ainsi une sorte de vague défaveur sur un état consacré par un sacrement », et il cite Tertullien, Clém. d'Al., Minuc. Félix. — Vid. *Dict. d'Archéol. chrét. et de lit.* col. 2808. — « Ainsi Origène est arrivé à construire une sorte de compromis entre l'Evangile et la gnose. » Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, I, p. 357.

2. *Adv. haer.* VII, 28 (P. G. XVI ter, 2323).

3. Duchesne : *Hist. anc. de l'Eglise*, I, p. 182.

4. Tert. *Adv. Marc.* IV, 5.

5. *Apol.*, I, 26, 58.

6. H. E. VI, 11, 9.

ses écrits étaient aussi généralement répandus, et son action causa une véritable alarme dans le sein de l'Église chrétienne¹. Clément d'Alexandrie l'appelle *θεομάρτης γίγας*². L'action de Marcion a donc été profonde, au témoignage de ses adversaires eux-mêmes ; il a dû cela à son incontestable habileté d'organisateur et aussi à l'austérité qu'il affichait lui-même et qu'il imposait à ses fidèles.

Cependant, en réalité, l'ascétisme chrétien n'a pas été modifié par le gnosticisme. « Parmi les sources de l'ascétisme chrétien, il nous semble impossible de rien attendre des écrits sortis des sectes dissidentes. S'il n'est pas rare de rencontrer des pratiques exagérées chez les ascètes laissés à eux-mêmes et, pour ainsi dire, livrés aux improvisations de leur zèle, avant l'intervention modératrice des règles monastiques, nous ne croyons pas qu'on puisse citer aucun exemple de ces maximes excessives dont s'inspirent les observances ascétiques en honneur et les doctrines officielles en faveur dans les sectes montanistes, gnostiques, manichéennes³. » C'est là, en effet, qu'il faut aller chercher les différences qui séparent l'ascétisme gnostique de l'ascétisme chrétien ; c'est dans les principes qui inspirent l'un et l'autre qu'on perçoit leur nature essentiellement différente. Les pratiques semblent les mêmes, l'esprit qui les anime est tout différent.

Une telle affirmation semble s'imposer à priori pour qui connaît la lutte formidable qu'engagea l'Église chrétienne contre cette « sécularisation aiguë » de l'Évangile⁴. Depuis Justin⁵ les écrits de polémique se multiplient pour démasquer et combattre la gnose. L'autorité ecclésiastique intervient pour exclure officiellement ceux qui prêchent de pareilles doctrines. Tous les efforts que font les hérétiques pour

1. Vid. dans Hilgenfeld les écrits qu'il provoqua dans l'Eglise, *op. cit.*, p. 318 et s. « οὗ τὰ συγγράμματα κομίζεται ». Epiph. *De just.* III.

2. *Strom.* III, c. IV (P. G. VIII, 1129),

3. Dom Leclercq, *Dict. d'Archéol. et de lit.*, col. 3089 (Cénobitisme).

4. Les protestants considèrent comme l'issue de cette lutte la formation de l'Eglise catholique, jusque-là sans organisation, sans dogme, dans un état totalement amorphe. La critique historique cependant prouve bien le contraire. Vid. Batiffol : *L'Eglise naiss. et le Cathol.*, Introd. p. XIII.

5. « Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρέσεων ». *Apol.* I, 26 et « πρὸς Μαρκίωνα σύνταγμα ». *Iren. Adv. haer.*, V, 26. Vid. Hilgenfeld, *op. cit.* p. 5.

s'emparer de la direction des communautés chrétiennes, se brisent contre cette force irréductible qu'était l'autorité de l'Écriture sainte, de la Tradition et de la hiérarchie ecclésiastique. Bientôt les chefs du gnosticisme se décident à fonder des sectes à côté et en dehors de l'Église et renoncent à vouloir s'établir dans le sein des communautés catholiques¹.

Quant aux principes de l'ascétisme gnostique, les auteurs ecclésiastiques sont si loin de les accepter qu'ils proclament des principes tout opposés, et non sans un dessein bien arrêté de combattre l'hérésie. Loin d'admettre la matière éternelle et essentiellement mauvaise, qui inspire toute l'ascèse des gnostiques, les Pères se plaisent à répéter qu'il n'y a de mauvais que le péché. Clément d'Alexandrie, chez qui on serait plus enclin à supposer des accointances avec la gnose, proclame, en visant Marcion, que tout ce que Dieu a créé est bon, qu'il n'a rien fait de mauvais². Il est vrai, — et nous l'avons signalé plus haut, — que certaines expressions des Pères de l'Église choquent l'enseignement chrétien, lorsqu'on les isole de l'ensemble de la doctrine qu'ils enseignent ; mais dès qu'on les replace dans le tout dont elles font partie, on voit combien l'on se méprendrait si on les prenait à la lettre ; aucun auteur chrétien, même des plus rigoristes, ne pense autrement que Clément d'Alexandrie sur la nature de la matière et du monde.

Il faut en dire autant du mariage et de la procréation, que les gnostiques considéraient comme une œuvre diabolique. Nous ne rapporterons pas les paroles de Clément d'Alexandrie qui semble avoir pris à tâche d'en relever la dignité et la sainteté ; mais voici le témoignage de Tertullien : *Natura veneranda est, non erubescenda. Concubitum libido, non condicio foedavit. Excessus, non status, est impudicus, siquidem*

1. Vid. Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, I, p. 186. ets. et les *Origines chrét* (lith.) p. 168. — « A cette époque, écrit Eusèbe, — et il fait allusion au temps de Théophile d'Antioche qui composa un livre contre Marcion, — les hérétiques gâtaient comme l'ivraie la pure semence de l'enseignement apostolique. Aussi partout les pasteurs des églises éloignaient les brebis du Christ comme on le fait pour les bêtes sauvages. » H. E. IV, c. xxiv.

2. *Strom.* II, c. 12 (VIII, 99). *Ibid.*, III, 3 (VIII, 112). Nous exposerons plus loin la conception du monde de Clément.

*benedictus status apud Deum : Crescite et in multitudinem proficite*¹. » D'ailleurs, il est inutile de s'arrêter à ce genre de preuves ; l'exposé de la conception ascétique de chaque auteur sera assez éloquent par lui-même. Le simple fait de soutenir pareille doctrine aurait été interprété comme une négation de la foi chrétienne.

Si le mariage n'est pas quelque chose de mauvais, il faut en dire autant des aliments, quels qu'ils soient. Les chrétiens, comme les gnostiques, pratiquent l'abstinence de vin et de viande : mais les ascètes chrétiens ne voient dans cette nourriture rien de défendu ni de mauvais, sinon qu'elle peut exciter les passions. C'est donc par amour pour la virginité qu'ils deviennent abstinent².

Enfin la communauté chrétienne n'est pas une assemblée d'ascètes. La virginité demeure un état facultatif, très honoré, mais qu'on n'a « jamais accepté comme une forme essentielle et obligatoire de la vie chrétienne³. » Il est plutôt une grâce, départie par Dieu aux âmes plus généreuses et plus résolues, grâce qu'il faut mériter et faire valoir par l'humilité.

En résumé, nous pouvons dire que le gnosticisme n'a pas eu d'influence sur l'ascétisme chrétien, sinon peut-être celle de l'émulation. Les chrétiens devaient montrer que leurs continents et leurs vierges n'étaient pas inférieurs à ceux des hérétiques; hors de là, le gnosticisme était trop antichrétien dans ses principes pour qu'il ait pu influencer sur l'ascétisme de l'Eglise chrétienne⁴. Malgré la volonté bien arrêtée des chefs de l'hérésie de rester dans la communion chrétienne⁵, malgré leur prétention de vouloir simplement compléter l'enseignement de l'Eglise qui ne s'adressait qu'à des *simpliciores*, en réalité ils s'excluaient d'eux-mêmes du christianisme, du

1. *De Anima*, c. xxvii (II, col. 600), éd. Oehler.

2. On en trouvera la preuve dans les divers chapitres de cet ouvrage.

3. Duchesne, *H. anc. de l'Egl.* I, p. 487.

4. Nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait pas eu de chrétiens qui se soient laissés séduire tout en voulant rester dans la communion de l'Eglise : mais ce sont des cas individuels; jamais la doctrine de l'Eglise n'a été entachée de pareilles erreurs. Vid. *Const. apost.* VI, XI. (P. G. I., 937) et les *Canons apost.* 53. — *Concile d'Ancyre*, can. 14.

5. Vid. Justin, *Apol.* I, 26, 6; Irénée, *Adv. haer.* III, 15. 2; Hippolyte, *Phil.* V, 9.

moment qu'ils rejetaient des points fondamentaux dans la doctrine ecclésiastique, tels que l'autorité de Jésus-Christ et des Apôtres, de l'Écriture et de la Tradition¹. Par le fait, leur influence était annulée dans le sein des communautés chrétiennes.

*
* *

L'encratisme est, dans l'Église, une tendance qui remonte aux temps primitifs². Il prétendait imposer l'ascétisme à tout fidèle. Quoiqu'il coïncide sur ce point avec certaines sectes gnostiques, il ne faut pas le confondre avec elles. Les Encratites³ ne sont pas proprement des hérétiques. Hippolyte le dit expressément : tout ce que l'Église enseigne sur Dieu et sur le Christ, ils le confessent également ; mais ils s'écartent de l'enseignement traditionnel sur le terrain de la morale : ils s'abstiennent de ce qui a de la vie, ils ne boivent que de l'eau et condamnent le mariage⁴.

Au point de vue dogmatique, ils restent donc dans l'orthodoxie, et l'on peut dire que l'encratisme est plutôt un « esprit » qu'une doctrine, esprit d'ascèse sévère et imposé à tous indistinctement⁵, mais sans que nulle part il affiche des principes sur la nature mauvaise de la matière. Des partisans de l'encratisme pouvaient se rencontrer aussi bien chez ceux qui étaient affiliés au gnosticisme que chez des chrétiens irrépréhensibles dans leur foi ; et de fait il en a été ainsi. C'était une affaire de morale, que chacun étayait sur des principes différents.

Tel apparaît l'encratisme, au moins dans ses origines ; car

1. Vid. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 258.

2. I Tim. IV, 1-5.

3. Ils sont différemment appelés : ἐγκρατεῖς par Irénée (*Cont. haer.* I, 28.) P. G. VII, 690), ἐγκρατηταὶ par Clément d'Alex. *Paed.* II, 2 (P. G. VIII, 429), ἐγκρατίται par Hippolyte *Philos.* VIII. VII, 20.

4. « Ἄλλοι δὲ ἑαυτοὺς ἀποκαλοῦντες Ἐγκρατίτας τὰ μὲν περὶ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ ὁμοίως καὶ τῇ Ἐκκλησίᾳ ὁμολογοῦσι, etc. » Hippolyte. *Cont. haer.* VIII, 20 (XVI^{ter}, 3367). Irén. I, 28, 1. Clém. d'Al. *Paed.* II, 2.

5. « Cet ascétisme rigoureux, qui au second siècle est moins une secte qu'un esprit. » Batiffol, *Etud. d'Hist. et de Théol. posit.* — Dom Leclercq, *Dict. d'Arch. et de Lit.*, col. 2605 (Apotactiques).

plus tard ses pratiques morales subsistent, mais franchement incorporées au courant gnostique ou montaniste¹.

On n'est pas renseigné sur l'origine du mouvement encratite. Eusèbe et saint Epiphane² signalent Tatien comme le fondateur de l'encratisme. En effet, ce disciple de Justin avait dû quitter la ville de Rome, parce que son enseignement n'était pas bien vu des chefs de la communauté chrétienne. Il se retira soit à Edesse, soit à Daphné près d'Antioche. Au dire de Clément d'Alexandrie³, il écrivit un livre : *Περὶ τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα καθαρτισμοῦ*. Il enseignait, comme Marcion, que la matière est le siège du mal, et le mariage une œuvre satanique : c'était du pur gnosticisme ; aussi Clément n'affirme-t-il pas que Tatien soit le fondateur de l'encratisme. Hippolyte l'accuse de nier le salut d'Adam, de répudier le mariage et d'avoir une doctrine sur les éons comme les Valentiniens, mais il ne dit rien de ses relations avec les Encratites⁴. Il faut donc considérer comme dénuée de fondement l'affirmation d'Eusèbe et d'Epiphane. D'ailleurs on ignore tout de Tatien comme chef de secte ; se contenta-t-il d'écrire, ou s'avisa-t-il de fonder une communauté où l'on mît en pratique ses idées sur la morale ? On n'en sait rien⁵.

Aussi bien n'y a-t-il là qu'un point secondaire. Ce qu'il importe de noter, c'est que le mouvement encratite a atteint son maximum de développement au II^e siècle. A ce moment, il avait pénétré un peu partout, mais il était particulièrement

1. « Die Enkratistische Controverse wurde einerseits in die gnostische ver-schlungen, anderseits von der montanistischen abgelöst. » Harnack. *Dogmengeschichte*, p. 226. Note 2. — Sévère fortifia, au dire d'Eusèbe, la secte des Encratites, mais il s'appuyait déjà sur des principes franchement gnostiques. Vid. Eusèbe, H. E. l. IV, ch. XXVIII, et Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 545.

2. H. E. IV, 23 ; Epiphane *Haer.* XLVI, 1.

3. *Strom.* III, 12. (P. G. VIII, 1181).

4. « Τατιανὸς δὲ καὶ αὐτὸς γενόμενος μαθητὴς Ἰουστίνου τοῦ μάρτυρος, οὐχ ὅμοια τῷ διδασκάλῳ ἐπρόνησεν, ἀλλὰ, καὶνὰ τινα ἐπιχειρήσας ἔφη αἰῶνας τινας ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου μυθολογήσας. Γάμον δὲ φθορὰν εἶναι παραπλησίως Μαρκίωνι λέγει. » *Cont. haer.* VIII, 15. (P. G. XVI ter, 3363).

5. Cassianus écrivait aussi à la même époque son « *Περὶ ἐγκρατείας* » condamnant le mariage. *Strom* III, 13-14, (VIII, 1192 et s.).

puissant dans l'Eglise d'Orient. Les Encratites avaient adopté des moyens de propagande particulièrement efficaces. Ils s'insinuaient dans les milieux chrétiens grâce à des romans religieux, calqués pour l'esprit et le plan sur les romans grecs. Nous connaissons au moins en partie ces écrits : ce sont les *Actes apocryphes des Apôtres*¹. Pourtant l'esprit encratite se révèle déjà dans des productions peut-être antérieures et d'un autre caractère.

Un fragment de l'*Évangile des Hébreux* est très expressif sur ce point : Salomé demande au Seigneur : « Jusqu'à quand les hommes mourront-ils ? » et le Seigneur répond : « Tant que les hommes enfanteront ». « J'ai donc bien fait, réplique Salomé, de ne point engendrer ». « Mange, lui dit Jésus, de toute herbe, mais ne mange pas l'herbe amère » ; et comme Salomé veut savoir quand elle aura l'intelligence des choses qu'elle a demandées, Jésus lui donne cette réponse : « Quand tu auras mis sous tes pieds le vêtement de honte, quand les deux, le mâle et la femelle ne feront plus qu'un, quand il n'y aura plus ni mâle ni femelle ». Dans un autre fragment, conservé comme le précédent par Clément d'Alexandrie, le Christ annonce qu'il est venu abolir les œuvres de la chair².

Mais ici, comme dans les autres évangiles apocryphes, l'encratisme ne se montre qu'en passant, tandis que, dans les *Actes apocryphes des Apôtres*, il constitue le fond même de l'enseignement qu'on veut inculquer au lecteur³. Ces écrits appartiennent à des inspirations et à des milieux différents ;

1. *Acta Apostolorum apocrypha*. Lipsius et Bonnet 1891-1898. « Ce mode a sa raison, paraît-il, dans l'imitation consciente d'un genre littéraire connu, en vogue au moment de leur apparition, le roman grec. De nouveaux convertis, gens d'école, ont fait ici ce que les Apologistes ont fait pour l'éloquence... Ils ont essayé d'adapter un genre littéraire appris, à la propagation de leur foi ou du moins à l'édification des fidèles. » Flamion, *Les Apocryphes de Pierre*, *Rev. d'Hist. Eccl.* 1909, t. X, p. 26.

2. Vid. Preuschen, *Antilegomena* (Giessen 1901), p. 2. On pourrait signaler dans les Évangiles apocryphes des traits qui sentent l'encratisme, mais peu nombreux et moins significatifs. Vid. Pseudo-Math. VII, 1 et Protoévangile de Jacques VI, 1. (*Evangelia apocrypha* 1866. Tischendorf).

3. Pour les caractères de ces écrits, vid. Flamion. *Rev. d'Hist. Eccl.*, t. IX, p. 465 et s. qui résume l'ouvrage d'Erwin Rohde *Der Griechische Roman und seine Vorläufer*. — Ehrhard. *Die Altchristliche Litteratur*, p. 151 et s. — Batiffol. *Litt. grec*, p. 41 et s.

c'est ainsi que les « *Actes de Paul* » sont dus à la plume d'un prosélyte d'Asie que l'autorité ecclésiastique déposa de sa charge à la suite de cette publication ¹.

Par contre, les *Actes de Jean* proviennent d'un centre gnostique qui se rattache probablement à l'école Valentinienne. Mais, quelles que soient l'origine et la tendance de chacune de ces compositions, elles reviennent toutes à prêcher un ascétisme très sévère et imposé à tous : elles sont encratiques.

Nous ne pouvons pas analyser ces écrits ; cela nous entraînerait trop loin ; quelques traits puisés ici ou là dans ces productions littéraires suffiront à en montrer le caractère. Les *Actes de Paul* commencent par le récit de la prédication de Paul à Iconium ; son enseignement est le λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀνκιστάσεως. Et en effet, toute sa prédication, qui est donnée sous la forme de béatitudes, se concentre presque exclusivement sur la pureté et le renoncement au monde. Bienheureux ceux dont le cœur est pur, parce qu'ils verront Dieu ; bienheureux ceux qui conservent pure la chair, parce qu'ils deviendront le temple de Dieu ; bienheureux les continents, parce que Dieu leur parlera ; bienheureux ceux qui renoncent à ce monde, parce qu'ils se complaisent en Dieu ; bienheureux ceux qui ont des femmes comme n'en ayant pas, parce qu'ils auront Dieu pour héritage... ; bienheureux les corps des vierges, parce qu'ils trouveront leur complaisance en Dieu, etc ². Mais Paul ne se contente pas d'enthousiasmer son auditoire par une pareille prédication, il l'impose à tous sans distinction : « Il n'y aura pas de résurrection pour vous, dit-il, si vous ne restez purs, si au lieu de souiller la chair, vous ne la conservez pure ³. » D'ailleurs tout le roman se réduit aux péripéties par lesquelles passe Thècle, convertie par Paul à ces pratiques encratiques, pour conserver sa virginité. La pratique de la continence char-

1. Tertull., *De bapt.*, c. 17.

2. *Acta Pauli et Theclae* 5 et 6. Lipsius I, 238 s. « Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται, etc. »

3. « Ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἄγνοι μενῆτε καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνετε ἄλλα τηρήσετε ἀγνήν. » *Act. Pauli et Theclae* 12.

nelle est accompagnée de l'abstinence de viande et de vin. Thècle, ayant échappé au supplice auquel elle avait été condamnée, rejoint Paul qui fuit vers Daphné; ils célèbrent ensemble une ἀγάπη πολλή qui se compose de pain, de légumes, d'eau et de sel, et ils se réjouissent de ces œuvres du Christ¹. Il est facile de voir par ces simples traits que nous sommes en présence d'un roman tendancieux. « On fait campagne pour une morale spéciale, plus sévère que celle de l'Évangile². » Tout converge vers ce but : les récits et l'enseignement de l'Apôtre.

Dans le Περίσδος Πέτρου, le chef des Apôtres n'agit et ne parle pas autrement que Paul. L'auteur du *Martyrium Petri* nous le présente *intentus orationibus et doctrinae caeterisque divinae pietatis officiis, praecipue charitatis et castitatis*. Sa prédication, comme celle de Paul, vise la continence, *ut pudice et continenter se gererent*, et il a un tel succès que beaucoup de matrones romaines se décident à éviter les relations conjugales³. Il fait d'autres conquêtes : quatre concubines d'Agrippa renoncent à leur vil métier pour se consacrer à la continence et rien, pas même les supplices, ne peut triompher de leur résolution⁴. Xantippe, femme d'Albinus, est également gagnée par la parole de Pierre. On accuse alors l'Apôtre et on le mène devant le sénat. *Petrus connubia divortiis mancipat, uxores nostras a nobis disjungit et nescimus quam nobis novam et inauditam legem inducit*⁵. L'apôtre est condamné à mort. Les frères lui conseillent de prendre la fuite, mais Pierre résiste à leurs sollicitations : il veut rester pour annoncer la parole de Dieu et *sancta castimoniae fundamenta quae jecimus conservare*⁶. Quand il vient au-devant d'Agrippa, celui-ci lui reproche tout d'abord de persuader les femmes de fuir le lit conjugal; ce n'est qu'ensuite qu'il l'accuse d'introduire le culte du Christ, contraire à la reli-

1. « Εἶχον δὲ ἄρτους πέντε καὶ λάχανα καὶ ὕδωρ (καὶ ἄλας) καὶ εὐφραίνοντο ἐπὶ τοῖς ὁσίοις ἔργοις τοῦ Χριστοῦ ». 25, p. 253.

2. Duchesne, *Hist. anc. de l'Engl.* I, p. 511.

3. *Martyrium Beati Petri* I. (Lipsius I, 1.)

4. *Ibid.*, II.

5. *Ibid.*, III.

6. *Martyrium Beati Petri* IV.

gion romaine¹. Cet Agrippa n'est en réalité que l'instrument du diable qui se venge de l'apôtre, parce que celui-ci a fait de *vasa contumeliae* des *vasa continentiae*. Comme dans les *Actes de Paul* on voit ici à quel but tend l'auteur : il veut faire accepter la doctrine encratite, et il a conscience de présenter une nouveauté².

On pourrait parcourir ainsi les autres Actes, et l'on ferait toujours les mêmes constatations. Dans les *Actes de Jean*, Drusiana, pour honorer Dieu, refuse à son mari le devoir conjugal, malgré ses menaces de mort. « Elle aima mieux mourir, dit le texte d'une façon très expressive, que commettre cette horreur³. » L'apôtre Jean est un ascète d'une rigueur qui étonne tous ceux qui l'approchent : pendant son voyage à Rome, gardé par des soldats, il passe une semaine entière sans s'accorder la moindre nourriture ; le septième jour, il prend un fruit pour tout aliment⁴.

Mais il est inutile d'insister sur ces citations, qu'il serait extrêmement facile de multiplier. Ce qui précède suffit à nous montrer combien le mouvement encratite dut être puissant dans la seconde moitié du II^e siècle, favorisé par une propagande habile et intense.

Les *Actes apocryphes* se répandirent rapidement et « restèrent en honneur jusqu'au Concile de Nicée⁵ ». Ils devaient faire une grande impression sur les simples fidèles, toujours disposés à admirer la rigueur dans la mortification ; et plus enclins peut-être en ces temps primitifs à des pratiques

1. « Multa est tibi fiducia... in foeminis quae tua persuasione a maritali thoro discedunt. » *Ibid.*, VIII.

2. Les *Actus Petri cum Simone* sont aquariens. « Obtulerunt autem sacrificium Paulo pane et aqua. » II, Lipsius I, 46. Ils nous montrent un ascétisme avancé. Une matrone dont le fils a été guéri par saint Pierre lui offre « duo millia aureorum » en lui disant : « Haec divide virginibus Christi qui ei deserviunt. » XXIX, Lipsius I, 79. Où apparurent les *Actus Petri* ou Περίοδοι Πέτρου ? ; il n'est pas possible de le dire : chaque critique signale un pays différent.

3. « Καὶ εἴλατο μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ τὸ μύσος ἐκεῖνο διαπράξασθαι. » *Acta Joh.* 63. Lipsius II, 181-2.

4. Lipsius II, p. 155.

5. Ils étaient connus à Alexandrie dès le commencement du III^e siècle. Vid. Flamon. *Les Actes apoc. de Pierre* R. H. E., t. XI, 1910, p. 7. — Dom Leclercq, *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, col. 2606.

extrêmes. Pourquoi ce qui n'était qu'un roman dans les Actes ne serait-il pas devenu une réalité dans la vie des communautés¹ ?

Sur ce point nous avons mieux que de simples hypothèses. Du temps de Marc Aurèle, Pinytos, évêque de Cnosse, dans l'île de Crète, se laissa gagner aux idées encratites et voulut, dans l'ardeur de son zèle, imposer le célibat à tous ses fidèles². A la même époque, parmi les martyrs de Lyon, se trouvait un certain Alcibiade qui « ne prenait que du pain et de l'eau pour nourriture, et essayait, même dans la prison, de vivre de la sorte³. »

« Cependant, dit Dom Leclercq, si l'encratisme fut un esprit très répandu dans l'Église, il ne fut jamais l'esprit de l'Église⁴. » En effet, nous verrons, dans les chapitres qui vont suivre, les représentants autorisés de l'enseignement ecclésiastique prêcher la liberté absolue de la virginité, de l'abstinence et de toutes les pratiques ascétiques.

D'ailleurs les deux faits que nous venons de citer n'ont pas passé sans protestation et sans correctif. C'est ainsi que Denys, évêque de Corinthe, écrit à l'évêque de Cnosse, Pinytos, et « l'exhorte à ne pas imposer aux frères le lourd fardeau de la chasteté, mais d'avoir en vue la faiblesse du grand nombre⁵. » De même à Lyon, les martyrs condamnent unanimement la conduite de leur compagnon. « Attale, après le premier combat qu'il soutint dans l'amphithéâtre, eut une révélation où il lui fut découvert qu'Alcibiade ne faisait pas bien de ne pas user des créatures de Dieu et qu'il laissait aux autres un exemple de scandale⁶. » On le voit, la conduite d'Alcibiade est condamnée d'une manière

1. « Es mag tatsächlich vorgekommen sein, was die Thomasakten berichten, dass Brautleute noch bei der Hochzeit auf die Ehe verzichteten, dass Gatten sich von einander trennten; besonders wird das immer wiederkehrende Motiv, dass das bekehrte Weib sich dem Umgange mit ihrem ungläubigen Manne entzieht, aus dem Leben genommen sein », Dobschütz, *op. cit.*, p. 184.

2. Eusèbe, H. E. I. IV, c. XXIII.

3. Ibid. I. V, cap. III, 2.

4. *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, col. 2606. (Aï otactiques).

5. Eusèbe, H. E. I. IV, c. XXIII, 7.

6. Ibid., I. V, c. III, 2.

énergique. Elle est taxée de scandaleuse, parce que contraire à la bonté de Dieu.

Si l'encratisme a pu faire des prosélytes dans les rangs des simples fidèles, et entraîner l'un ou l'autre pasteur plus ardent que sage, il n'a jamais été un enseignement officiel, il n'a même jamais été toléré.

*
* *

Nous n'ajouterons qu'un mot sur le montanisme : car, relativement à ce qui nous intéresse ici, il diffère à peine de l'encratisme. C'est en 172, d'après Eusèbe, en 156, d'après Epiphane, que Montan, prêtre de Cybèle converti au christianisme¹, commença à Ardaban (Phrygie) à avoir des extases, au cours desquelles il se laissait aller à des critiques contre la tradition et les usages ecclésiastiques. Il s'attira ainsi des ennemis, mais aussi d'ardents prosélytes, parmi lesquels les deux prophétesses Prisca et Maximilla. D'autres disciples se joignirent à lui, Alcibiade, Théodote, Thémison, Alexandre.

Montan enseignait la venue imminente du Christ, la parousie, dont peut-être les chrétiens commençaient à se désintéresser². Il signalait même l'endroit où cet événement si ardemment attendu devait se réaliser. C'était à Pépuse, petite ville de Phrygie, à laquelle les Montanistes donnaient le nom de Jérusalem céleste³. Il fallait donc se préparer à la venue du Christ.

Montan ne fit que suivre le courant encratite. Peut-être au début imposa-t-il le célibat à tous ses partisans ; en tout cas il défendit les secondes nocés⁴. Il institua encore des jeûnes fréquents et prolongés jusqu'à une heure tardive, et un jeûne particulier appelé la xérophagie, qui durait deux semaines⁵. La fuite pendant la persécution était condamnée,

1. Didyme, *De Trin.* III, 41. Quant à la date, vid. Bonwetsch. *Realencyclopädie* XIII, 418. (Montanismus) — Funk. *Kirchenlexikon*. VIII, col. 1829.

2. Tert. *De jej.*, c. 13.

3. Eusèbe, H. E., V, c. XVIII, 2 Epiph., *Haer.*, 49, I.

4. Eusèbe, H. E., V, c. XVIII, 2 ; Tert. : *De jej.*, 1.

5. Vid. Tert. : *De jej.* 1 et 11-13 ; Hippolyte : *Cont. haer.*, VIII, 19 (16^{ter}, 3367).

ainsi que le rachat à prix d'argent¹. Les montanistes poussaient l'austérité de leur morale jusqu'à refuser l'absolution pour certaines fautes plus graves². En fait de pratiques ascétiques, il n'y a donc rien de nouveau dans le montanisme; il impose comme obligatoire ce qui jusqu'alors n'avait été dans l'Église que facultatif.

Le montanisme eut grand succès. En Asie Mineure, où il était né et où il s'adaptait parfaitement au tempérament populaire³, il fit de nombreuses conquêtes. Au dire d'Épiphane, des communautés entières, comme celle de Thyatire, suivirent le prophète; les autres restèrent en relations avec lui. Chaque année, la fête du Paraclet voyait accourir à Pépuse de nombreux pèlerins, délégués des diverses communautés affiliées aux montanistes; celles qui ne pouvaient s'y rendre y étaient présentes en esprit⁴. La secte pénétra non seulement en Asie, mais encore à Alexandrie et en Occident. A Lyon et à Vienne, communautés d'origine asiatique, l'on se montra favorable à la nouvelle prophétie⁵. A Rome, Proculus représentait le montanisme⁶; et, à Carthage, avec son entrain ordinaire, Tertullien, s'en faisait l'apôtre : l'intransigeance de la nouvelle hérésie répondait bien à la tournure de son esprit⁷.

Mais le montanisme fut aussi fortement combattu dès l'origine. Apollinaire, Méliton, Alcibiade et d'autres encore composèrent des écrits contre la nouvelle secte. Des Synodes se tinrent en Asie Mineure pour la condamner. A Rome, où l'on était d'abord hésitant, on finit par en rejeter la doctrine,

1. Tert., *De fuga*, c. 13.

2. Tert., *De pudicitia*.

3. « Le montanisme, comme M. Renan l'a très justement fait observer, correspondait en une large mesure au génie des populations de l'Asie Mineure. » De Faye, *Clément d'Alexandrie*, p. 6.

4. Bonwetsch, *Realencyclopädie*, Montanismus, XIII, 417.

5. Eus., H. E., c. III, 4.

6. Tert., *Adv. Valent.*, V. — Eus., H. E., II, c. xxv, 6.

7. « On ne peut dire que Tertullien soit devenu montaniste par occasion ou par surprise; avant de l'être en fait, il l'était d'instinct de par l'intransigeance de son esprit. » Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, I, p. 399. — Vid. Bonwetsch : *Realencyclopädie*, Montanismus, XIII, 425.

grâce à l'intervention des papes Victor ou Zéphyrin ¹. Quant à l'influence du montanisme sur l'ascétisme chrétien, il n'y a pas lieu de s'y arrêter, car elle n'apparaît nulle part.

Retenons seulement que l'existence du mouvement encratite et montaniste prouve la force de l'institution ascétique dans l'Eglise primitive. On y dépasse la juste mesure ; mais de pareils excès ne peuvent justement se produire que là où le terrain a été déjà préparé par la pratique d'un ascétisme réglé et orthodoxe.

1. Vid. Hilgenfeld, *Die Ketzer gesch. des Urch.*, p. 561 et s. ; *Kirchenlexikon*, Montanismus, VIII, col. 1831.

TROISIÈME PARTIE

DEPUIS LA FIN DU II^e SIÈCLE JUSQU'A LA FIN DU III^e

1^{re} SECTION

OCCIDENT (Carthage, Rome et Espagne.)

CHAPITRE PREMIER

Tertullien.

Avec Tertullien nous faisons un pas en avant dans la connaissance de l'ascétisme primitif. Esprit brillant, mais pratique, Tertullien n'a guère abordé que des questions morales, qui avaient un intérêt immédiat pour la société chrétienne. Si parfois il s'est élevé à des sujets théoriques et qui intéressaient plutôt le dogme, son attention ne s'y est pas longtemps, arrêtée. Il n'a pas creusé ces problèmes, il n'a pas ouvert à la théologie de perspectives nouvelles : il s'est contenté d'enchâsser la doctrine dans des formules remarquables par leur concision et leur netteté, et même alors il obéissait à quelque préoccupation d'ordre pratique. Aussi ses écrits sont-ils une source précieuse pour quiconque veut se rendre compte de l'organisation et de la vie des communautés chrétiennes. En particulier, pour la question qui nous occupe, il tranche singulièrement sur le silence des auteurs dont nous avons jusqu'ici relevé les rares témoignages.

A Carthage aussi, il existait des ascètes chrétiens des deux sexes. De plus, s'il faut en juger par les expressions dont

se sert Tertullien, le nombre en devait être considérable¹.

Et c'étaient des hommes et des femmes qui rivalisaient ainsi d'ardeur dans la pratique de la virginité. Aux vierges qui prétendaient se rendre à l'église la tête découverte et qui considéraient cette pratique comme un privilège de leur état, Tertullien opposait tant d'hommes vierges, tant d'eunuques volontaires dont le sacrifice demeurerait ignoré, et réclamait ironiquement pour eux aussi des distinctions qui les missent en vue². Les uns et les autres arrivaient à la vieillesse en conservant leur innocence³.

L'heureuse influence de ces ascètes se fit-elle sentir sur le clergé qui comprit que c'était pour lui comme une nécessité morale de les imiter ? ou bien l'autorité ecclésiastique portait-elle son choix de préférence sur ceux qui faisaient profession de virginité pour les élever aux charges de l'Église ? Le fait est que la pratique de la continence commença à se généraliser parmi les membres du clergé. Tertullien le déclare : Ils sont nombreux, dit-il, les hommes et les femmes qui dans les ordres ecclésiastiques se vouent à la continence⁴.

Dans un milieu dont la ferveur était continuellement aiguillonnée par la persécution menaçante, de tels exemples n'agissaient pas seulement sur des gens libres de leurs personnes et qui n'étaient pas enchaînés par les devoirs de la famille. Même engagés dans le mariage, certains fidèles

1. « Nos quoque, ut possumus, os cibo excusamus, etiam sexum a congressione subducimus. Quot spadones voluntarii ! quot virgines Christo maritatae ! quot steriles utriusque sexus naturae infructuosis genitalibus structi. » *De resurrect. carnis.*, c. LXI. — « Non enim et multi ita faciunt et se spadonatui obsignant, propter regnum Dei, tam fortem et utique permissam voluntatem sponte ponentes. » *De cultu foem.*, I, c. 9.

2. *De velandis virg.*, c. X.

3. « Quidam multo securiores totam vim hujus erroris virgine continentia depellunt senes pueri. » *Apolog.*, c. IX.

4. « Quanti et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur qui Deo nubere maluerunt, etc. » *De exh. cast.*, XIII. Vid. Dom. Leclercq, a. Celibat. — Bickel, dans *Zeitschrift für kathol. Theol.*, t. II, p. 38-42, trouve dans ce texte l'expression d'une loi qui imposait le célibat aux prêtres. La valeur de « quanti » doit être déterminée par celle de « quantae » qui embrasse toutes les femmes admises au service de l'Église ; « quanti » désignait donc tous les clercs. Ce n'est pas bien péremptoire. D'ailleurs Tertullien parle des prêtres qui ont une seule femme sans voir là rien d'irrégulier. *De exh. cast.*, c. II.

renonçaient d'un commun accord aux droits de leur état pour devenir des eunuques volontaires, n'aspirant qu'à la possession du royaume des cieux¹.

La communauté de son côté appréciait ces ascètes et les entourait d'une grande considération. Il en résultait parfois des vocations peut-être trop intéressées ; mais nous pouvons juger par là combien favorable en général était l'attitude des fidèles à l'égard de l'ascétisme. Ils recevaient les vierges avec facilité, les honoraient, et les comblaient de prévenances charitables, pleins d'admiration pour leur vertu et leur détachement².

Le clergé, de son côté, ne voyait pas de mauvais œil ces attentions du peuple pour les ascètes. Au contraire, lui-même donnait l'exemple d'une bienveillance toute particulière à leur égard. Peut-être leur réservait-on la première place près de l'autel dans les assemblées religieuses³ : cela n'est pas sûr ; mais Tertullien, plein d'indignation, nous raconte qu'un évêque avait permis l'entrée dans l'ordre des veuves d'une vierge qui n'avait pas encore accompli sa vingtième année⁴.



Dans les récits de Tertulien rien ne nous révèle la moindre ébauche de *vie commune*. Les vierges continuaient de vivre au

1. « Quod item qui consensu pari inter se matrimonii debitum tollunt voluntarii spadones pro cupiditate regni coelestis. » *Ad uxorem*, c. vi. Il faudrait ajouter à ces diverses catégories d'ascètes, les veuves qui « malunt Deo nubere, Deo speciosae, Deo puellae » *Ad uxorem*, c. iv et dont la vertu semble à Tertullien supérieure à celle des vierges « in illa (virgine) gratia, in ista virtus coronatur ». I, *Ad uxorem*, c. viii, « Sive qui ex consensu contumeliam communem jam recusaverunt. » *De vel. virg.*, x.

2. « Facile virgines fraternitas suscipit... Prolatae enim in medio et publicato bono suo elatae et a fratribus omni honore et caritatis operatione cumulatae. » *De vel. virg.*, c. xiv.

3. Migne donne le texte suivant : « Et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum, aut etiam de virginibus sancitum, circumdatum virginibus ac univiris. » *De vel. virg.*, xi, mais Oehler met « viduis » à la place de virginibus : « circumdatum viduis univiris ».

4. « Plane scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam. » *De vel. virg.*, c. ix.

sein de la communauté ; elles se mêlaient au reste des fidèles dans les offices de l'église et n'éprouvaient pas un besoin spécial de se tenir à l'écart de la vie sociale. La vie chrétienne n'était-elle pas un centre fermé aux influences mondaines, et tout chrétien ne devait-il pas être mort au monde qui l'environnait¹ ? Cependant, même dans un tel milieu, il y avait lieu de ne pas négliger toute préoccupation extérieure. Tertullien recommande à plusieurs reprises aux vierges de se tenir dans le recueillement, de s'effacer le plus possible au lieu de s'exposer à tous les regards. La vraie virginité, leur dit-il, ne craint rien autant qu'elle-même. Elle ne peut souffrir même les regards d'autres femmes. C'est derrière son voile que la vierge est à l'abri des attaques de la tentation, des traits du scandale, des soupçons, des murmures, de l'envie, de la malignité. La vierge se réjouit de n'être connue que d'elle-même et de Dieu².

Dans les invectives³ du moraliste africain contre les vierges imprudentes, il faut assurément faire une part très large à cette véhémence que Tertullien met à défendre ses thèses et qui ne recule pas même devant des exagérations susceptibles de fausser la réalité ; mais, à tout prendre, l'écrivain ne manquait pas ici de motifs plausibles : il y eut réellement des abus. Certaines vocations n'étaient pas aussi surnaturelles qu'il l'eût fallu : elles étaient inspirées quelquefois par la vanité⁴, et favorisées peut-être inconsciemment par les fidèles qui étaient fiers de leurs vierges et voyaient avec plaisir les jeunes filles en grossir les rangs⁵. D'autres obéissaient à des motifs encore moins avouables. Elles recherchaient dans cet état les égards, les caresses dont elles seraient l'objet,

1. « Si enim recogitemus ipsum magis mundum carcerem esse ». *Ad Martyres*, c. II. « Christianus etiam extra carcerem saeculo renuntiavit. » *Ibid.*, c. II.

2. « Sed enim vera et tota et pura virginitas nihil magis timet quam semetipsam. Etiam foeminarum oculos pati non vult... gaudebit sibi soli et Deo nota. » *De vel. virg.*, xv.

3. « Ambiunt virgines hominum adversus virgines Dei nuda plane fronte in temerariam audaciam excitatae. » *Ibid.*, III.

4. « Aemulatio enim illas, non religio, producit. » *De vel. virg.*, xiv.

5. « Referunt aliquando dictum a quadam, cum primum quaestio ista tentata est : Et quomodo caeteras sollicitabimus ad hujusmodi opus. » *De vel. virg.*, xiv.

l'empressement qu'on mettrait à les recevoir et à les choyer¹. Appuyée sur des bases aussi fragiles, la virginité était chose précaire et se trouvait exposée à toutes sortes de tentations. Tertullien constate que parfois l'occasion était fatale, et qu'après la chute, toutes les précautions n'empêchaient pas les scandales d'éclater². Ces cas d'ailleurs n'étaient que de rares exceptions, et la vénération dont la communauté entourait les vierges prouve que, en grande majorité, elles étaient dignes de leur sainte profession ; ils justifiaient cependant l'attitude prudente de Tertullien et donnaient un air de sagesse aux précautions qu'il conseillait.

Heimbucher pense que ce sont les exhortations de Tertullien et plus tard de Cyprien qui ont poussé les vierges vers la vie en commun et qui, par le fait, les ont plus ou moins mises en dehors de la communauté³. Nous ne saurions attribuer tant d'efficacité aux recommandations du docteur et de l'évêque de Carthage, et il est plus probable que la vie commune est le fait des circonstances. La vie des simples fidèles, même dans un milieu fervent comme devait l'être la communauté de Carthage⁴, n'était pas sans danger pour des âmes appelées à une vie plus parfaite ; les faits ne le prouvèrent que trop, et c'est par eux que pasteurs et ascètes eux-mêmes furent amenés à se rendre compte de la situation vraie. Mais, en attendant que les *coenobia* apparaissent, les vierges continuent de vivre dans le sein de leurs familles et au milieu des fidèles.

Néanmoins rien n'empêche de souscrire à cette déclaration de Mgr Duchesne : « Il était impossible qu'il n'y eût pas

1. « Aliquando et ipse deus *venter earum*, quia facile virgines fraternitas suscipit. » *De vel. virg.*, c. xiv. — « Dum nimium amatur, dum inter amplexus et oscula assidua concalescit. » *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. « Die Ermanungen Tertullians und Cyprians dass die Gottgeweihten Jungfrauen in Zurückgezogenheit von der Welt ihr Leben zubringen sollen, führten frühzeitig zur Gründung besonderer Jungfrauenheime ». *Op. cit.*, p. 90.

4. Malgré des faiblesses tout à fait explicables. Vid. *De cult. foeminarum*, L II, c. v et vi.

quelques rapports spéciaux entre personnes attachées au même idéal de vie pratique. Les continents se connaissaient même de ville à ville, d'église à église. Ils se fréquentaient entre eux avec une certaine préférence¹. »

Faut-il aller plus loin, et admettre l'existence d'autres liens, plus intimes que ceux de la simple amitié? Faut-il croire à l'existence des *subintroductæ* à Carthage à l'époque de Tertullien? Quelques-uns l'ont pensé², et ils citent à l'appui de leur opinion certains passages de cet écrivain. C'est d'abord ce chapitre xiv du *De velandis virginibus* auquel nous nous sommes reportés tout à l'heure, et où le moraliste, avec sa verve et sa crudité habituelles, fait allusion aux lourdes chutes de certaines vierges. Mais rien dans le contexte ne prouve qu'il s'agisse de *subintroductæ*. La cause signalée par Tertullien lui-même, c'est l'imprudence de ces vierges qui se livrent complaisamment aux attentions excessives dont elles sont l'objet de la part des fidèles.

Ailleurs Tertullien conseille aux veufs de prendre une femme *spirituelle* qui ait soin du ménage et de l'administration de leurs biens. Ils la prendront parmi les veuves, sa beauté consistera dans sa foi, sa dot sera la pauvreté, et elle devra porter les traces de l'âge³. Cette femme spirituelle rappelle-t-elle le mariage, spirituel aussi, de certains ascètes? C'est ce qu'il faudrait démontrer. Rien ici que de très naturel et qui ne puisse s'expliquer sans recourir à une pareille interprétation. Nous constatons donc qu'au temps de Tertullien la situation des vierges dans la communauté ne présente pas de modification par rapport aux époques antérieures; peut-être cependant commençait-on à sentir pour elles le besoin du recueillement et de la vie retirée: les circonstances avaient, en effet, montré les inconvénients d'une vie trop mêlée à celle des simples fidèles.

1. *Hist. anc. de l'Eglise*, t. I, p. 517.

2. Vid. Achelis : *Realencyclopädie* (*Subintroductæ*).

3. Vid. Achelis, *loc. cit.* — *De exh. cast.*, c. xii.



La profession de virginité s'entourait toutefois de certaines pratiques spéciales, parmi lesquelles il faut placer en premier lieu la *pauvreté*. Il ne peut être ici question pour la vierge d'un dépouillement total de ses biens ; cela ne deviendra possible que le jour où, grâce à l'établissement des monastères, les ascètes n'auront plus à se préoccuper de pourvoir à leurs besoins journaliers. C'est pour cette raison qu'il n'y a pas d'indication précise dans Tertullien sur la façon dont les ascètes pratiquaient l'invitation de l'Évangile à abandonner leur avoir matériel aux pauvres : il n'y a rien d'arbitraire cependant à supposer que la pauvreté se pratiquait dans la mesure permise par les circonstances elles-mêmes. Tertullien considère l'argent comme la cause de toute injustice et le maître du siècle ¹. Il rappelle l'épisode du jeune homme qui demandait à Jésus ce qu'il devait faire pour avoir la vie éternelle², et il voit dans la réponse du divin Maître un précepte qui, sans abolir ceux qu'imposait déjà l'ancienne loi, les complète³. Mais à qui pouvait bien s'adresser ce précepte, si ce n'est aux ascètes ? C'est bien le spectacle qu'il avait sous les yeux, qui amenait Tertullien à interpréter ainsi les paroles du Maître. Ailleurs il rappelle que l'Écriture sainte nous exhorte partout à haïr le monde, et il ne trouve pas de meilleur motif pour prêcher le mépris des richesses que l'exemple même de Notre-Seigneur qui a vécu dans la plus grande pauvreté⁴. S'il pouvait tenir un

1. *Adv. Marc.* l. IV, c. **xxxi**. « Injustitiae enim auctorem et dominatorem totius saeculi nummum scimus omnes. »

2. *Luc.*, XVIII. 18-22.

3. « Rescinditne Christus priora praecepta, non occidendi, non adulterandi, non furandi, non falsum testandi, diligendi patrem et matrem ? An et illa servavit et quod deerat adjecit ? » *Adv. Marc.*, IV, c. 36.

4. « Si detrimento rei familiaris animus concitatur, omni pene in loco de contemnendo saeculo, scripturis dominicis commonetur : nec major ad pecuniae contemptum exhortatio subjacet, quam quod ipse Dominus in nullis divitiis invenitur. » *De patientia*, c. VII.

langage aussi austère à de simples chrétiens, tout porte à croire que les vierges et les continents avaient commencé à faire preuve de ce noble détachement.

*
* *

Mais les ascètes ne se contentaient pas de mener une vie modeste et de pratiquer la pauvreté suivant leur position sociale ; ils s'adonnaient aussi à la *mortification* et s'offraient ainsi à Dieu en sacrifice. Une forme de mortification très courante parmi eux, c'était l'abstinence de vin et de viande. Nous l'avons déjà vu pratiquée à Colosses et à Rome, du temps de l'Apôtre saint Paul, et cela peut-être sous des influences dualistes ou juives. Or Tertullien tient à écarter de pareils motifs. Si quelques-uns s'abstiennent de vin et de viande, ce n'est pas par scrupule ni parce qu'il y a danger à en user¹ ; ce n'est pas non plus qu'il faille considérer certains mets comme impurs. Tertullien n'admet pas cette classification juive des aliments. Quel est donc le motif de cette abstinence ? C'est d'abord l'esprit d'immolation et de sacrifice qui pousse ces abstinents à s'humilier devant Dieu par la mortification du goût. C'est aussi le fait que la mortification dans le boire et le manger est un puissant moyen pour conserver la chasteté, tandis que le laisser-aller sur ce point amène facilement le débordement des passions : telle est la raison sur laquelle Tertullien revient avec le plus d'insistance. Gourmandise et impureté vont toujours ensemble².

Quand Tertullien eut embrassé les idées de Montan, il recommanda volontiers comme des sacrifices agréables à Dieu et des moyens de régénérer la chair, les jeûnes, les xérophagies, même le sac et la cendre. Mais il est fort

1. « Numquid aliqui ipsam Dei creaturam sibi interdicut, abstinentes vino et animalibus esculentis, quorum fructus multi periculo aut sollicitudini adjacent ? » *De cult. foem.*, II, 9.

2. « Sed humilitatem animae suae in victus quoque castigatione Deo immolant. » *Ibid.*

probable que quelques-unes au moins de ces macérations ne s'étendirent pas au delà du cercle formé par les Montanistes³.

*
* * *

Il est dans le développement de l'ascétisme une autre pratique d'une importance capitale, c'est celle du *vœu*. « Le vœu deviendra parmi tous ceux qui s'adonnent à l'ascèse, dit Dom Leclercq, le prélude de l'organisation cénobitique. Désormais un groupement est esquissé, un lien existe créant entre tous ceux qui l'acceptent une solidarité, un esprit de corps, un engagement en vue d'une action commune. »

Mais, pour que le vœu ait une telle efficacité, il ne peut pas être question d'une simple promesse faite à Dieu dans le for de la conscience, sans aucune intervention de l'autorité ecclésiastique : sous cette forme, le vœu doit être aussi ancien que l'ascétisme lui-même. Pour que le vœu devienne un lien entre les ascètes et leur fasse adopter la vie commune, il faut admettre une reconnaissance officielle de l'Eglise qui

1. « Etsi lex aliquid cibis detrahit et immunda pronuntiat animalia quae aliquando benedicta sunt, consilium exercendae continentiae intellige et fraenos impositos illi gulae agnosce quae cum panem ederet angelorum, cucumeres et pepones Aegyptiorum desiderabat. Agnosce simul et comitibus gulae, libidini scilicet et luxuriae prospectum, quae fere ventris castigatione frigesunt. » *Adv. Marc.* l. II, c. xvii. — « Editur quantum esurientes capiunt, bibitur quantum pudicis utile est. » *Apolog.* 39. — « Monstrum scilicet haberetur libido sine gula, cum duo haec tam unita atque concreta sint, ut si disjungi omnino potuissent, ipsi prius ventri pudenda non adhaererent. » *De jejuniis*, c. I. — « Nos quoque ut possumus os cibo excusamus. » *De resurrect. carnis*, c. lxi.

2. « Nam et sacrificia Deo grata, conflictationes dico animae, jejunia et seras et aridas escas et adpendices hujus officii sordes caro de suo proprio incommodo instaurat. » *De resurrect. car.* c. viii.

3. « Für die Auffassung des Fasten ist es nicht ohne Bedeutung gewesen, dass bis in dritte Jahrhundert hinein die Beteiligung daran freiwillig war. Nur den einen oder die zwei Tage vor Ostern wurde offiziell von allen gefastet, und auch das was nicht einmal überall üblich... » Achelis. *Realencyklopädie* (art. Fasten).

l'accepte, et qui consacre la profession religieuse comme l'entrée dans un état différent de celui des simples fidèles. Et il ne s'agit pas d'une simple reconnaissance de fait, en tant que l'Eglise se contenterait de prendre acte de l'existence des ascètes, sans contrarier cette institution, l'estimant même et la favorisant, mais sans intervenir directement dans sa formation. L'Eglise ici doit jouer un rôle actif; elle doit servir d'intermédiaire officiel entre l'ascète et Dieu.

Cette intervention de l'Eglise, dans l'émission du vœu, peut se présenter sous une double forme. Ou bien elle s'accompagne de cérémonies publiques et solennelles, ou bien elle se fait plus modestement entre l'ascète et quelque représentant de l'autorité ecclésiastique. Il y a donc lieu de distinguer entre ce que nous appellerons vœu public et vœu privé.

Beaucoup d'auteurs découvrent dans les témoignages de Tertullien non seulement l'existence d'un vœu de virginité, mais encore la distinction entre un vœu *privé* et un vœu *public*: Probst et Peters², Wilpert³, Schiwietz⁴, Dom Besse⁵, Heimbucher⁶, défendent cette façon de voir.

Il nous faut donc examiner les textes qui appuient l'opinion de ces auteurs pour voir quel crédit on peut leur accorder. Un des passages cités par eux est emprunté au *De velandis virginibus*⁷ (ch. III), où Tertullien oppose les vierges des hommes aux vierges de Dieu. Il n'est pas nécessaire de nous arrêter à peser la valeur de ce témoignage. Wilpert⁸ et Schiwietz eux-mêmes ont démontré qu'on ne peut trouver ici la moindre allusion à des vœux privés ou publics. Il s'agit tout simplement des vierges qui se voilaient

1. *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, col. 3081, 2.

2. Cf. Koch. *Die Gelübde*, etc., T. u. U. XXI, p. 65 et s.

3. *Die Gottgeweihten Jungfrauen*, p. 20.

4. *Das Morgenl. Mönchtum*, p. 19.

5. *Le Monachisme africain*, p. 37 «... le vœu de chasteté sanctionné par la bénédiction de l'évêque. »

6. *Die Orden und Congr.*, p. 157. — Cf. *Ami du Clerg.* 5 janv. 1911, p. 14.

7. « *Ambiunt virgines hominum adversus virgines Dei nuda plane fronte in temerariam audaciam excitatae.* » *De vel. virg.*, c. III.

8. *Die Gottgew. Jungf.*, p. 21. Note.

et de celles qui ne le faisaient pas. Tertullien, — et ce lui est un procédé coutumier, — fait usage d'expressions outrées.

Wilpert cite un autre passage à l'appui de sa thèse. *Pro-latae enim (virgines) in medium, et publicato bono suo elatae, et a fratribus omni honore et caritatis operatione cumulatae*¹. Les vierges sont donc amenées au milieu de l'assemblée des fidèles, et l'on publie leur bien, leur état, leur résolution de professer la virginité. Ce texte semble concluant; il y est question d'un vœu public, et « l'existence d'un vœu privé suit d'elle-même, d'après l'axiome *Minus in majori continetur*; l'existence des vœux publics suppose des vœux secrets qui avaient plutôt un caractère privé². »

Malheureusement pour cette déduction, quand on examine ce témoignage en regard du contexte, on se persuade vite que l'auteur ne fait aucune allusion à un vœu public ou privé. Tertullien parle des vierges qui n'ont embrassé leur état que par vanité, pour rechercher la gloire humaine. Celles-là ne font pas seulement une chute, mais une longue série de fautes. C'est ici que se place le texte cité par Wilpert et par Schiwietz. Tertullien signale les causes de ces chutes : *Pro-latae enim in medium...* Faut-il traduire littéralement « amenées au milieu de l'assemblée », ou plutôt voir dans ce texte une simple métaphore et traduire « mises en vue », attirant l'attention des fidèles, non parce qu'elles faisaient profession publique, mais parce qu'elles n'étaient point voilées? C'est ce dernier sens qui est d'accord avec tout le reste du passage. Tertullien vient de faire allusion aux fautes des vierges et, défendant la thèse qu'il veut faire triompher, il attribue ces méfaits à ce que les vierges assistent aux offices de l'Eglise sans voile; elles attirent l'attention, s'enorgueillissent d'être ainsi avantageusement connues des fidèles, qui les comblent d'honneurs et de charitables prévenances; et c'est là le

1. *De vel. virg.*, 14.

2. « Die Existenz der öffentlichen Gelübde setzt nach dem Axiom : *Minus in majori continetur*, die geheimen Gelübde voraus, welche mehr einen privaten Charakter hatten. » *Die Gottgew. Jungf.*, p. 3.

principe de leur chute¹. Supposez que ces mots *prolatae in medium* soient pris dans le sens d'« amenées au milieu de l'assemblée pour y faire le vœu », et que les autres mots *publicato bono suo elatae* signifient l'annonce de la profession², faite par le président de l'assemblée, nous voyons dans une telle interprétation un double inconvénient : le premier, c'est de compléter le texte d'une façon trop arbitraire ; le second, de supposer que Tertullien regardait de mauvais œil la profession publique, puisqu'il la note comme un des motifs des fautes que commettent les vierges. Il nous semble donc préférable de conclure que, dans ce passage, il n'est question d'aucun vœu, ni public, ni privé.

Voyons encore une dernière citation qui, d'après les auteurs déjà nommés, prouverait l'existence d'un vœu public au temps de Tertullien : (*Virgo sanctior*) *gaudebit sibi et soli Deo nota*³. Tertullien considère comme plus parfaite la vierge qui trouve sa joie à n'être connue que d'elle-même et de Dieu. Or, une telle vierge c'est, dit-on, celle qui a fait un vœu privé⁴, qui n'a pas émis sa profession devant les fidèles et en présence de l'évêque. Tertullien oppose cette vierge qui fait ainsi le vœu privé à une autre qui vraisemblablement était connue comme telle par d'autres que par Dieu. Donc, conclut-on, il existait des vœux publics.

Faisons d'abord remarquer qu'il est nécessaire de recourir à une exégèse plus ou moins torturée de ce texte pour arriver à en déduire l'existence de vœux publics⁵. Allons plus loin :

1. « Aemulatio enim illas, non religio producit ; aliquando et ipse venter Deus earum. quia facile virgines fraternitas suscipit. Nec tantum autem ruunt sed et funem longum delictorum sibi adtrahunt. Prolatae enim in medium, et publicato bono suo elatae, et a fratribus omni honore et caritatis operatione cumulatae, dum non latent ubi quid admissum est, tantum dedecoris cogitant, quantum honoris habuerunt. » *De vel. virg.* c. xiv.

2. Vid. Migne P. L. II, p. col. 908 note (m).

3. *De vel. virg.* xv.

4. Cf. Wilpert. *Die Gottg. Jungf.*, p. 9 et Schwietz.

5. D'ailleurs Wilpert veut éclairer ce passage par un autre de saint Ambroise : « Dudum jam spiritu devota (tibi, ô Deus) nunc etiam professione. » C'est aller beaucoup trop loin, car il faut songer que dans le cours de deux siècles, une institution est loin d'être la même. Mais d'autre part le texte de saint Ambroise

il faut nier même le sens de *vœu privé* dans le texte de Tertullien. Qu'on lise plutôt le passage en entier, et l'on se convaincra que, comme plus haut, la vraie pensée de l'auteur n'est pas celle d'un vœu de virginité. Voici la suite de son raisonnement. Il parle de la modestie et du recueillement. « La vraie virginité, dit-il, ne redoute rien autant qu'elle-même ; elle fuit les regards, même des femmes, se tient à l'écart des tentations, des chuchotements et de l'envie. Dans la bonne fortune, les païens craignent, dit-on, le sort jaloux : ce qu'il faut craindre, c'est d'une part, la perfidie jalouse du démon ; d'autre part, la redoutable lumière de Dieu¹... Pour la vierge, elle se réjouit de n'être connue que d'elle-même et de Dieu ». N'est-il pas vrai que ce texte contient une pressante recommandation au recueillement et à la modestie dans lesquels la vierge trouve son repos et sa sûreté, mais que de vœu, il n'est aucunement question ?²

Le vœu public n'est pas mentionné dans les écrits de Tertullien : c'est là, nous semble-t-il, la conclusion à laquelle conduit l'examen des passages par lesquels on voudrait en établir l'existence. Cela nous dispense d'examiner la question de savoir si l'émission de ce vœu se distinguait par la prise du voile³.

n'est pas du tout concluant pour l'existence des deux vœux. « In spiritu devota » peut tout simplement signifier la résolution d'être à Dieu, sans que cela suppose l'émission d'un vœu privé.

1. Adhémar d'Alès. *La Théologie de Tertullien*, p. 298. « Sed enim vera et tota et pura virginitas nihil magis timet quam seipsam, etiam foeminarum oculos pati non vult ; alios ipsa oculos habet ; confugit ad velamen capitis, quasi ad galeam, quasi ad clypeum, qui bonum suum protegat adversus ictus tentationum, adversus jacula scandalorum, etc. » *De vel. virg.*, c. xv.

2. « Virgines Ecclesiam an Ecclesia virgines ornat Deo sive commendat. » Ce passage ne fait aucune allusion à un vœu ; il veut dire simplement que, auprès de Dieu, les vierges trouvent un secours dans l'Eglise et non l'Eglise dans les vierges.

3. Tertullien emploie les expressions « velare », « velamine tegere », « velamen accipere » ; il appelle le voile « dicatum Deo habitum ». Mais il ne faudrait pas donner à ces expressions le sens d'une « prise de voile » comme nous



Mais s'il n'est pas question de vœu public dans les œuvres de Tertullien, faut-il en conclure que, de son temps, il n'y avait aucune sorte de vœu, aucun engagement par lequel on fît son entrée dans le groupe des vierges ? C'est ce que nous allons discuter.

Relevons d'abord certaines expressions qui sont caractéristiques chez l'auteur africain : elles apparaissent pour la première fois dans ses écrits, Il a, pour ainsi dire, créé le vocabulaire de la profession religieuse, et les auteurs postérieurs le répéteront à sa suite. S'adressant à la vierge chrétienne, il lui dit : *Nupsisti Christo, illi carnem tuam tradidisti: age pro mariti tui disciplina. Si nuptas alienas velari jubet, suas utique mullo magis*¹. Ailleurs il appelle les vierges : *Virgines sacrae, virgines sanctae, maritalae Christo*, etc., il emploie encore l'expression *se vovere Christo*².

Tertullien conçoit donc la virginité comme un état tout particulier par rapport à Dieu et au Christ. Les vierges soutiennent avec le Christ des relations comparables à l'intimité du mariage. Elle sont ses épouses, elles lui sont consacrées d'une façon spéciale. Si ce n'est pas encore le vœu, ce sont les expressions qu'on emploiera plus tard lorsque le vœu aura paru d'une façon incontestable.

On pourrait penser que ces expressions ne s'appliquent pas exclusivement aux vierges : toute femme non mariée serait l'épouse du Christ, et lui appartiendrait tout particulièrement ; on pourrait ajouter que le traité *De velandis virginibus*, où nous relevons la plupart de ces expressions, ne s'adresse pas exclusivement aux vierges consacrées à Dieu, mais à toutes indistinctement.

disons aujourd'hui. Le voile est si loin d'être une distinction pour les vierges, qu'il les engage à le prendre, pour qu'elles ne se distinguent pas des femmes ordinaires. *De vel. virg.*, 3.

1. *De orat.*, 22.

2. Cf. *De Orat.*, 22 ; *De vel. virg.* III, XI, XIII, XVI ; *De resurrect. carn.* XLI.

Cela est vrai, et la thèse de Tertullien est que toute personne qui arrive à l'âge de puberté doit se voiler à l'Eglise ; mais cela ne l'empêche pas de s'adresser par intervalles aux seules vierges volontaires : il faudrait donc démontrer que ces expressions ne visent pas exclusivement ce genre de vierges et qu'elles s'appliquent indifféremment à toutes.

D'autre part, il est vrai que Tertullien, pour exprimer la condition des veuves, emploie des images semblables à celles qu'il applique aux vierges : il dit, par exemple, en parlant des veuves qui renoncent à contracter un nouveau lien conjugal : *Malunt Deo nubere*¹.

Il y a en effet quelque raison d'étendre à ces personnes certaines expressions d'ordinaire appliquées aux vierges, sans que l'assimilation signifie une totale identité : et de fait, Tertullien est loin d'employer ces expressions avec la même insistance pour les veuves que pour les vierges.

Pendant ces remarques ne nous permettent pas de voir dans les paroles de Tertullien citées plus haut l'expression évidente d'un vœu. Pour lui, les veuves et les vierges ont dans la communauté des rapports spéciaux avec Dieu ; mais ce sont surtout les vierges qui sont les vraies épouses du Christ ; il le répète avec complaisance.

Certaines paroles de l'écrivain de Carthage sont plus explicites encore, et seraient plus facilement prises comme expression d'un vœu.

Ainsi l'expression *carnem suam sanctificare proposuit*², appliquée à une vierge, semble bien désigner un vœu : mais cela n'est pas évident et n'exclut pas l'hypothèse d'une résolution qui ne serait pas un vœu. — Ailleurs Tertullien signale une double cause capable d'empêcher le mariage : d'une part la pauvreté et le refus des parents, et d'autre part le *volum*

1. *Ad uxorem* l. I, c. iv. — « *Malunt enim Deo nubere, Deo speciosae, Deo sunt puellae; cum illo vivunt, cum illo sermocinantur: illum diebus et noctibus tractant; ab eodem dignationem velut munera materialia, quotiescumque desiderant, consequuntur.* »

2. *De vel. virg.*, ix.

*continentiae*¹. Rien pourtant n'oblige absolument à entendre ce dernier mot dans le sens d'un vœu ; la phrase s'explique aussi bien si on le traduit simplement par désir, résolution d'observer la continence.

Mais rien n'empêche non plus d'admettre ces expressions dans le sens d'un vœu privé par lequel les vierges se déterminaient à entrer dans leur nouvel état sans aucune intervention publique de l'Eglise, dans le sens d'un engagement conclu en présence de Dieu seul.

Chez Tertullien, il n'existe donc pas de témoignage en faveur d'un vœu public, ni par conséquent d'une distinction qui serait à faire entre des vœux publics et des vœux privés.

Il n'y a pas non plus de témoignage évident et péremptoire qui prouve l'existence d'un vœu privé au sens strict du mot² ; mais nous trouvons des passages qui peuvent être interprétés comme l'expression d'un vœu privé, et qui prennent un relief particulier, si on les rapproche des termes que Tertullien emploie pour désigner les personnes qui vivent dans l'état de virginité.



Il est temps maintenant de résumer en quelques conclusions ce que nous venons de dire dans le chapitre.

L'état de virginité que Tertullien nous fait connaître est bien le même que nous avons signalé dans le Nouveau Testament, et que les Pères Apostoliques et les Apologistes ont vu se répandre et s'affermir.

Tertullien loue la virginité ; mais ce n'est pas au détriment du mariage. Il proclame que le mariage est bon, tout en

1. *De vel. virg.*, XI. — « De cacteris vero, id est quae desponsatae non sunt, viderit parentum procrastinatio ex angustiis vel scrupulositate descendens, viderit et ipsum continentiae votum. »

2. Weckesser croit cependant que l'existence du vœu est formulée d'une façon explicite. *Archiv. f. kat. Kirchenrecht.* 1896, p. 86.

reconnaissant que la virginité est meilleure. Il va sans dire que l'état de virginité n'est pas imposé; on l'embrasse librement et c'est là son plus grand mérite¹. La virginité est la forme la plus haute de la sainteté²; mais, par le fait, elle n'est pas le produit exclusif de la volonté et des efforts de l'homme, elle est un don de Dieu. Aussi doit-on la conserver dans l'humilité, sans vouloir en tirer aucune gloire³. C'est ainsi que ceux qui l'ont embrassée pourront recevoir la récompense qui les a décidés à faire ce généreux sacrifice : le royaume des cieux⁴.

Mais si l'institution demeure encore la même, nous pouvons déjà relever certains éléments que les auteurs qui ont précédé Tertullien ne nous avaient pas révélés. Nous avons vu apparaître, parmi les ascètes de la communauté de Carthage, la pratique de l'*abstinence*, inspirée par l'esprit de pénitence et par le souci de conserver la virginité⁵.

Un autre élément plus important, c'est le *vœu* ; s'il ne nous est pas permis d'en affirmer l'existence avec certitude, du moins nous le pouvons avec beaucoup de vraisemblance et sans nous départir d'une sage critique⁶.

1. « Sed qui sanctitatem sine nuptiarum damnatione noverimus et sectemur et proferamus; non ut malo bonum sed ut bono melius. Non enim projecimus sed deponimus nuptias : nec praescribimus sed suademus sanctitatem... Sicut et virtus in infirmitate perficitur (II Cor. xii, 9) sic et abstinencia nubendi in facultate dignoscitur. » *Ad. Marc.*, I, c. 29.

2. « Il bonum, sanctificationem dico, in species distribuo complures ut in aliqua earum deprehendamus. Prima species est virginitas. » *De exh. cast.*, I.

3. « Et si a Deo confertur continentiae virtus, quid gloriaris quasi non acceperis ? » *De vel. virg.*, xiii. — « Si Dei gratia est et accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis. » *De orat.*, 22.

4. « Pro cupiditate regni coelestis. » *Ad uxor.* VI. — « Propter regnum Dei. » *De cultu foem.* II, 9.

5. Ils échappent donc à l'influence de la philosophie grecque à laquelle Heimbucher attribue l'introduction des mortifications parmi les moines.

6. Les vierges étaient connues comme telles dans la communauté. Mais quelle était la démarche qui les séparait des simples fidèles pour les fixer dans leur nouvel état ? On ne peut répondre que par des conjectures. « Par une inscription dans une matricule, une affiliation, une tessère, une place réservée dans l'Eglise ? Nous l'ignorons. Continents et vierges pouvaient ressembler assez à ce qu'on été plus tard les Tiers-Ordres ». Dom Leclercq, *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, col. 3083.

Nous avons constaté également l'heureuse influence des ascètes sur le clergé, dont les membres commencent dès cette époque à pratiquer le célibat.

Enfin nous avons vu se dessiner une tendance à la vie de recueillement et de solitude, par laquelle on s'achemine lentement vers la vie commune.

Nous pouvons donc affirmer que l'ascétisme se développe et s'enrichit de nouveaux éléments.

CHAPITRE II

Saint Cyprien.

Avec saint Cyprien nous pouvons constater pour la première fois l'intervention de l'autorité ecclésiastique dans la question des ascètes. L'épiscopat de saint Cyprien fut l'un des plus mouvementés et des plus féconds en événements importants au point de vue de l'histoire ecclésiastique. Cependant l'évêque de Carthage, au milieu de ses graves préoccupations, montre une sollicitude et une affection¹ toutes spéciales envers le groupe des vierges de son église. Il les oublie rarement dans ses récits, et il a composé à leur adresse le premier traité où il soit exclusivement question d'ascétisme. C'est pour nous une preuve manifeste de l'importance que les ascètes commençaient alors à prendre.

Et de fait, saint Cyprien nous laisse entendre que leur nombre augmentait de plus en plus et devenait même considérable². D'ailleurs toutes les classes sociales y étaient représentées³.

Les vierges occupent une grande place dans son estime, et il les célèbre, à maintes reprises, en termes enthousiastes⁴.

1. « Ad has loquimur, has hortamur affectione potius quam potestate. » *De hab. virg.*, III (P. L., VI, 443).

2. « Nam et moechis a nobis poenitentiae tempus conceditur et pax datur. Non tamen idcirco virginitas in Ecclesia deficit, aut continentiae propositum gloriosum per aliena peccata languescit. Floret Ecclesia tot virginibus coronata, et castitatis ac pudicitiae tenorem gloriae suae servat, nec quia adultero poenitentia et venia laxatur, continentiae vigor frangitur. » *Ep. ad Antonianum* (P. L. III, col. 785-786).

3. « Sed sunt aliquae divites, etc. » *De hab. virg.*, VII (P. L., IV, 446). Le *De sing. clericorum* qui appartient au IV^e siècle signale aussi parmi les mariés la pratique de se séparer d'un commun accord pour pratiquer la continence (P. L., IV, col. 859).

4. Cypr., *De habitu virg.*, III.

Elles sont à ses yeux la partie choisie du troupeau du Christ. Elles constituent dans sa pensée une catégorie à part qui se place naturellement après les martyrs et avant les veuves. En parlant du ciel, où se trouvent ceux que la peste sévisant à Carthage enlevait à son troupeau, il cite les Apôtres, les Prophètes, les Martyrs, les « Vierges » qui ont maîtrisé la concupiscence de la chair par la force de la continence ¹.

Les vierges, de leur côté, semblent en général dignes de ces éloges et de cette considération. Pendant la persécution elles ont donné l'exemple de la force chrétienne, et ont ajouté ainsi à la gloire de la virginité celle du martyre ².

Il va sans dire que, pour saint Cyprien comme pour tous les écrivains que nous avons déjà mentionnés, la virginité est un parti qu'on prend dans la pleine liberté de sa conscience ³. Mais en même temps il signale les motifs chrétiens qui poussent les âmes généreuses à cette libre élection : c'est le désir d'atteindre une plus grande perfection, et de s'orner de toutes les vertus, justice, religion, foi, humilité, patience, miséricorde, que la virginité met davantage à la portée de l'homme ⁴. Elles se rangent à la suite de Jésus ⁵ de qui elles

1. « Illic Apostolorum Chorus... Prophetarum... Martyrum... Virgines quae concupiscentiam carnis et corporis, continentiae robore subegerunt. » *De mortalitate*, (P. L., IV, col. 602). — « Quare in hunc scrupulum non inciderunt de plebe ista nostra quae apud nos est et nobis de Dei dignatione commissa est, tot confessores quaestionati et torti et insignium et vulnorum et cicatricum memoria gloriosi, tot virgines inclytae, tot laudabiles viduae, ecclesiae denique universae per totum mundum nobiscum unitatis vinculo copulae. » *Ep.* LXIX, VII.

2. « Cujus numero nec virgines desunt, quibus ad sexagenarium numerum centenus accessit (Math. XII, 8) quasque ad coelestem coronam gloria geminata provexit. » *Ep.* LXXVII, VI (P. L., IV, 418). La même expression revient ailleurs : « Veniunt et geminata militiae suae gloria virgines. » *De lapsis*, II (P. L., IV, 466).

3. *De habitu virginum*, XXIII. « Nec hoc jubet Dominus, sed hortatur; nec jugum necessitatis imponit, quando maneat voluntatis arbitrium liberum. »

4. « Omnes quidem qui ad divinum lavacrum Baptismi sanctificatione perveniunt... A sordibus contagionis antiqua iterata nativitate purgantur. Sed natiuitatis iteratae vobis major sanctitas et veritas competit, quibus desideria jam carnis et corporis nulla sunt. Sola in vobis quae sunt virtutis et spiritus ad gloriam remanserunt... Hanc imaginem virginitas portat, portat integritas, sanctitas portat et veritas; portant disciplinae Dei memores, justitiam cum religione retinentes, stabiles in fide, humiles in timore, ad omnem tolerantiam fortes, ad sustinendam injuriam mites, ad faciendam misericordiam faciles, fraterna pace unanimes atque concordēs. » *De hab. virg.*, XXIII (P. L., IV, 463-464).

5. « Quod si Christum continentia sequitur. » *De hab. virg.*, (P. L., V, 444).

attendent leur récompense¹. Cette récompense est grande, c'est le royaume des cieux que le Christ réserve aux eunuques volontaires².

*
* *

En étudiant les témoignages de Tertullien, nous avons conclu que l'existence du vœu privé parmi les ascètes de l'église carthaginoise était fort probable. Nous ne serons donc pas étonnés de voir saint Cyprien confirmer cette conclusion.

D'abord, nous trouvons dans les écrits de l'évêque africain les mêmes expressions que nous avons rencontrées pour la première fois chez Tertullien. Saint Cyprien les appelle *puellas et virgines Christi*³. Elles ont fait au Christ l'offrande d'elles-mêmes, elles lui sont consacrées⁴. Et cette consécration et cette offrande, résultat d'une sérieuse résolution, doivent durer pour la vie⁵. Elles promettent en même temps « de renoncer à la concupiscence et aux vices de la chair »⁶. Cette démarche les constitue dans l'état de mariage spirituel : c'est le Christ qui devient leur époux⁷. Aussi, à supposer

1. « Nec ornari jam aut placere cuiquam nisi domino suo studeant a quo et mercedem virginitalis expectant. » *Ibid.*, 443.

2. « Primus cum centeno martyrum fructus est, secundus sexagenarius, vester est. » *De hab. virg.*, XXI (IV, 460). — « Magna vos merces manet, praemium grande virtutis, munus maximum castitatis. » (IV, 461). « Spadonum more viventes, castrantur ad regnum. » XXIII (IV, 463). — Il cite *Math.*, XIX, 11, 12 et *Apoc.*, XIV, 4.

3. *De hab. virg.*, IX (IV, 448).

4. « Quae se Christo dicaverint et a carnali concupiscentia recedentes tam carne quam mente se Deo voverint. » *De hab. virg.*, (IV, 443). — « Membra Christo dicata. » *Ep.* LX, 2 (IV, 361). — « Quid Christus et Dominus... virginem suam sibi dicatam et sanctitati suae destinatam jacere cum altero cernit. » *Ep.* LXII (IV, 369).

5. « Cum semel statum suum continenter et firmiter tenere decreverint. » *Ep.*, LXII, 1 (IV, 364). — « Ne membra Christo dicata et in aeternum continentiae honore pudica virtute devota insultantium libidine et contagione foedentur. » *Ep.* LX, 2 (IV, 360).

6. « Et quae se concupiscentiis carnis et vitiis renuntiare profitetur. » *De hab. virg.*, VI (IV, 445).

7. « Sed Dominus vester et caput Christus est ad instar et vicem masculi. » *De hab. virg.*, XXII (IV, 462).

qu'elles soient infidèles à leurs engagements, est-ce vis-à-vis du Christ lui-même qu'elles se rendent coupables d'adultère¹. On conçoit donc que Cyprien appelle cette résolution, cette promesse, *propositum gloriosum*²; c'est elle qui les établit par rapport au Christ dans une situation d'intimité surnaturelle à laquelle ne peuvent aspirer les simples fidèles, intimité qui n'a son pendant, pour ainsi dire, que dans les rapports créés par le mariage.

Quelle est la valeur de cette promesse aux yeux de l'Église? Nous venons de voir que l'Église l'accepte, en tant qu'elle reconnaît dans les vierges une catégorie à part, plus aimée de Dieu, et sur laquelle l'évêque reporte le meilleur de son affection et de ses préoccupations. Mais quel est leur état au point de vue canonique, si nous pouvons ainsi parler? Le vœu empêche-t-il un mariage subséquent? Dans le cas d'infidélité, y a-t-il quelque peine particulière imposée aux coupables, et qui serait comme une sanction de la violation d'une promesse sacrée?

Il est dans les œuvres de saint Cyprien, un passage qui nous fournira la réponse à ces questions. L'évêque Pomponius a soumis à Cyprien un cas pratique qui a son importance. On accuse certaines vierges consacrées d'avoir dormi avec des hommes dont un diacre. Les vierges ne nient pas le fait, mais affirment avoir conservé leur virginité. Là-dessus Pomponius requiert l'opinion de l'évêque de Carthage. La réponse de Cyprien est très claire³. D'abord il faut leur défendre non seulement de partager un même lit avec les hommes, mais encore de vivre sous le même toit, car de telles unions aboutissent à la ruine de la vertu chez

1. « Non mariti sed Christi adulterae. » *De hab. virg.*, XX (IV, 459)

2. « Non tamen idcirco virginitas in Ecclesia deficit, aut continentiae propositum gloriosum per aliena peccata languescit. » *Ep. ad Anton.* (III, 785).

3. « Legimus litteras tuas, frater charissime, quas per Pacomium fratrem nostrum misisti, postulans et desiderans ut tibi scriberemus quid nobis de iis virginibus videatur, quae cum semel statum suum continenter et firmiter tenere decreverint, detectae sint postea in eodem lecto pariter mansisse cum masculis, ex quibus unum diaconum esse dicis, plane easdem quae se cum viris dormisse confessae sint asseverare se integras esse. » *Ep. LXII* (IV, 364-365).

plusieurs de ces vierges¹. Si leur consécration au Christ a été inspirée par la foi, qu'elles restent pures et chastes, sans s'exposer à faire parler d'elles; si au contraire, elles ne veulent ou ne peuvent pas persévérer, il vaut mieux qu'elles se marient que de s'exposer au feu par leurs crimes. Qu'elles ne se croient pas justifiées par le fait que leur virginité est intacte; car leur conduite est un adultère envers le Christ.

Aussi Cyprien loue-t-il la mesure prise par Pomponius d'excommunier les coupables. Si elles se décident à faire pénitence et se séparent, qu'elles soient soumises à l'examen de la sage-femme; si leur virginité est prouvée, elles seront admises dans l'Église; mais si elles retournent aux mêmes hommes ou si elles habitent avec eux sous le même toit, elles seront frappées de peines plus graves et ne seront pas facilement admises dans l'Église. Si quelqu'une d'entre elles a perdu sa virginité, *agat poenitentiam plenam*, car celle qui a commis un pareil crime s'est rendue coupable d'adultère, non envers un mari ordinaire, mais envers le Christ; après le temps qu'on estimera juste, et ayant accompli l'exomologèse, qu'elle retourne à l'Église².

Telle est la solution du cas donnée par saint Cyprien. Elle nous montre la façon dont l'évêque concevait le vœu de virginité. Le vœu n'était pas une promesse ordinaire, mais un engagement sacré qui constituait la vierge dans l'état de mariage spirituel avec le Christ. La violation du vœu devenait par conséquent une faute très sérieuse, qui entraînait l'excommunication, et qui obligeait la vierge coupable à faire une pénitence rigoureuse avant d'être admise de nouveau à la communion de l'Église.

Le vœu était donc reconnu par l'Église, qui en sanctionnait

1. « Non dico simul dormire, sed nec simul vivere, quando et sexus infirmus et aetas adhuc lubrica per omnia froenari a nobis et regi debeat... Denique quam graves multorum ruinas hinc fieri videmus, et per hujusmodi illicitas et periculosas conjunctiones corrumpi plurimas virgines cum summo animi nostri dolore conspiciamus. » *Ep. LXII*, 2 (IV, 365-366).

2. *Ep. LXII*, 2 et s. (IV, 365 et s.).

la violation par des peines sévères. Mais avait-il aussi l'effet d'annuler le mariage subséquent, comme le prétend Weckesser ? C'est le contraire qui est vrai, comme cela ressort nettement des paroles de saint Cyprien. « *Si autem perseverare nolant vel non possunt, melius est ut nubant quam in ignem delictis suis cadant.* »

Est-ce à dire que saint Cyprien reconnaisse aux vierges le droit de briser leur engagement comme elles l'entendent, du moment qu'elles ne veulent plus persévérer dans leur état ? En aucune façon. C'est un mal, mais c'est un mal moindre que celui de vivre dans le vice et de tomber ainsi dans l'enfer. C'est un remède qu'il ne conseille qu'à toute extrémité ; entre le mariage qui survient après le vœu et la débauche, le premier est à conseiller.

Cette reconnaissance de la part de l'Église ne suppose pas nécessairement que l'émission du vœu eût lieu devant la communauté des fidèles, présidée par l'évêque¹. Il devait cependant y avoir une démarche qui consacrait l'ascète aux yeux de l'autorité ecclésiastique, et faisait passer le simple fidèle dans la catégorie des vierges. Celles-ci formaient en effet, dès cette époque, un groupement parfaitement différencié du reste des fidèles. Si l'on veut aller plus loin et déterminer le caractère de cette démarche, on peut bien formuler des conjectures plus ou moins vraisemblables ; mais on ne saurait fournir un seul témoignage à l'appui.

*
* *

Parmi les ascètes de la communauté de Carthage au temps de Cyprien, la *pauvreté* n'est pas encore effective ; ils ne sont pas tenus de pratiquer le dépouillement total de leurs biens. Et non seulement les vierges conservent leurs ressources pour subvenir aux besoins les plus indispensables de la vie, mais il semble bien que celles qui sont de condition élevée,

1. Die Gottg. Jungf., Wilpert, c. III.

entendent maintenir leur rang, même extérieurement, et prétendent à cette fin user de leurs biens¹. Il est vrai que l'évêque est loin de partager leur opinion ; mais leur attitude prouve à elle seule qu'il n'y a encore rien de réglé, au moins pour le détail, dans la pratique de la pauvreté.

Saint Cyprien va essayer de donner une direction générale sur ce point. La vierge doit mépriser tout ce qui est terrestre et tout ce qui fait partie du monde, comme le monde lui-même, aux pompes et aux plaisirs duquel elle a déjà renoncé. Elle doit poursuivre ce qui est divin². Les richesses ne doivent pas servir au culte extérieur de la personne : l'Apôtre le défend aux mariées ; à plus forte raison faut-il l'interdire aux vierges³. Les richesses doivent moins encore servir à attirer les regards des jeunes gens et à exciter leurs passions⁴. Saint Cyprien accorde aux vierges le droit d'utiliser leur fortune ; qu'elles en fassent un bon emploi pour accomplir ce que Dieu commande ou conseille. *Divitem te sentiant pauperes, locupletem te sentiant indigentes ; patrimonio tuo Deo foenera ; Christum ciba*⁵.

On le voit, les vierges, après leur profession, conservaient le libre usage de leurs biens. Quelques-unes probablement en usaient d'une façon un peu trop mondaine : de là les remontrances si fermes et en même temps si paternelles de saint Cyprien. S'il assigne à ces biens une destination autrement digne de l'état de virginité, la pauvreté, effective du moins, n'est pas encore imposée.

Est-ce à dire que le détachement, aussi complet que les circonstances le permettaient, n'existe pas à Carthage ? Une telle conclusion n'est pas vraisemblable. Les vierges gardaient leur situation sociale ; dès lors quelques-unes se

1. « Sed sunt aliquae divites et facultatum ubertate locupletes, quae opes suas preferant et se bonis suis uti debere contendunt ». *De hab. virg.*, VII, (IV, 446).

2. *De hab. virg.*, VII, (IV, 446).

3. *De hab. virg.*, VIII (IV, 447 s.).

4. *De hab. virg.*, IX (IV, 448). « Redarguit te cultus improbus et impudicus ornatus, nec computari jam potes inter puellas et virgines Christi quae sic vivis ut possis adamari.

5. *De hab. virg.*, XI (IV, 449).

croyaient astreintes à conserver la dignité de leur rang, et se paraient d'une façon qui ne les mettait pas toujours à l'abri de tout blâme ; mais la tendance à la pauvreté va tellement de pair avec la profession de virginité que, sauf ce qui semblait indispensable à chacune pour se maintenir dans sa situation de famille, toute autre dépense paraissait superflue. Du moins est-ce bien la façon dont l'évêque conçoit la conduite de la vierge chrétienne par rapport à la pauvreté.

Ailleurs il nous expose son idéal de pauvreté, en s'inspirant du passage de saint Mathieu XIX, 21¹.

La pauvreté, telle que la conçoit Cyprien, est donc la pauvreté absolue, celle qui se dépouille de tout en faveur des pauvres, selon la parole du Christ. La vie en plein monde est un obstacle à la réalisation totale de cet idéal : mais on pressent que, du jour où les circonstances amèneront un changement dans la condition de vie des ascètes, la pratique intégrale de la pauvreté deviendra un fait.

*
* * *

Saint Cyprien nous dit peu de chose sur la façon dont il entend la pratique de la *mortification*. Il recommande en général la sobriété dans le boire et le manger, afin de ne pas fournir un aliment aux passions et pour se mieux disposer à l'exercice de la prière². Il déclare aussi que la vierge doit lutter avec obstination contre la chair, qu'elle doit vaincre et dominer le corps³. Il applique à la vierge les

1. *De Orat. dominica*, XX (IV, 533). « Contra autem perfectum et consummatum docet fieri qui, omnibus suis venditis atque in usum pauperum distributis thesaurum sibi condant in coelo. Eum dicit posse se sequi et gloriam. Dominicae passionis imitari, qui expeditus et succinctus, nullis laqueis rei familiaris involvitur, sed solutus ac liber facultates suas ad Deum ante praemissas ipse quoque comitatur. Ad quod ut possit unusquisque nostrum parare se, sic discat orare et de orationis lege qualis esse debeat noscere. »

2. « Sed et de victu parco et sobrio potu divinis dignationibus admonemur ; scilicet ne vigore coelesti sublime iam pectus illecebra saecularis enervet, vel ne largioribus epulis mens gravata, minus ad preces orationis evigilet. » *Ep. VII* (IV, 244).

3. « Neque enim fas est virgini ad speciem formae suae comi aut de carne et de ejus pulchritudine gloriari, cum nulla sit illi magis quam adversus carnem colluctatio et vincendi corporis ac domandi obstinata certatio. » *De hab. virg.* V (IV, 445).

paroles de saint Paul : *Mihi absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo* (Gal. VI. 14), et encore : *Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.* (Gal. V. 24)¹. Si saint Cyprien n'entre pas dans le détail, ces simples mots n'en sont pas moins tout un programme de vie austère et mortifiée.

Le port d'un *habit spécial* n'était pas connu parmi les ascètes de Carthage. Rien dans leur extérieur ne révélait leur état de virginité et ne les distinguait du reste des fidèles. Cyprien s'élève même contre les vierges qui mettent trop de soin à leur toilette, et qui par là, loin d'être un sujet d'édification, sont un piège à la vertu du prochain, particulièrement des jeunes². Elles ont l'air ou d'avoir un mari ou d'en rechercher un³ ; car elles portent des habits de soie et de pourpre, et ne rougissent pas de recourir à des procédés artificiels, pour rehausser leur beauté⁴. Ce sont là des abus contre lesquels l'évêque réagit : elles doivent bannir les étoffes précieuses, l'or et les pierreries, le fard et les ornements superflus. Si elles s'obstinent dans ces pratiques blâmables et dangereuses, elles ne doivent pas se compter au nombre des vierges ; elles seront chassées de leur chaste troupeau comme des brebis infectées par la maladie, pour éviter qu'à leur contact les autres ne périssent avec elles⁵. Au contraire le plus bel ornement de la vierge chrétienne, ce doit être la modestie ; car la vraie virginité ne consiste pas seulement dans l'intégrité de la chair, mais aussi dans la

1. *Ibid.*, VI.

2. « Caeterum, si tu te sumptuosius comas, et per publicum notabiliter incedas oculos in te juvenutis illicias, suspiria adolescentium post te trahas, concupiscendi libidinem nutrias, suspirandi fomenta succendas... excusari non potes quasi mente casta sis aut pudica. » *De hab. virg.*, IX (IV, 448).

3. « Quid ornata, quid compta procedit quasi maritum aut habeat aut quaeratur ? » *Ibid.*, V (IV, 445).

4. « Sericum et purpuram indutae, Christum induere non possunt. » *De hab. virg.* XIII (IV, 451-452). — « Opus Dei et factura ejus et plastica adulterari nullo modo debeat adhibito flavo colore, vel nigro pulvere, vel rubore aut quolibet denique lineamenta nativa corrumpente medicamine. » XV (IV, 454). Vid. XIV, et XVII).

5. *De hab. virg.*, XVII (IV, 456).

dignité de la parure et dans la pudeur¹. Il faut que la vierge ne se contente pas d'être telle, mais qu'elle le montre. Personne, en voyant une vierge, ne doit pouvoir mettre en doute son état².

Il ressort de ces textes que, rien n'étant réglé par rapport à la mise des vierges chrétiennes, certaines d'entre elles se laissaient aller à une coquetterie de tout point opposée à la sainteté de leur profession. Saint Cyprien condamne ces excès ; quant au reste, ses recommandations sont plutôt vagues ; il se contente de prêcher la modestie, la dignité de l'état, la pudeur, sans entrer dans des détails plus précis. On est loin de l'uniformité que créera le port d'un habit régulier.

Il ne faut pas rechercher une plus grande précision dans la réglementation des *relations sociales*. Ce qui précède le fait déjà supposer ; mais les textes de saint Cyprien nous renseignent abondamment à cet égard. Pas plus sur ce point que sur celui de leur habillement, les vierges ne semblent tenues à une discipline spéciale qui les distingue des simples fidèles. Elles vont et viennent librement. Quelques-unes mêmes dépassent la mesure que dicte la discrétion la plus élémentaire ; elles vont exposer leur vertu et leur profession dans des banquets de noces, d'où leurs yeux, leurs oreilles, leur langue sinon leur corps ne peuvent que sortir souillés³. Avec une imprudence encore plus inexcusable, d'autres se rendent aux bains publics, où hommes et femmes se baignent ensemble et livrent ainsi à la prostitution de regards avides de volupté des corps consacrés à la pudeur et à la

1. « Continentia vero et pudicitia non in sola carnis integritate consistit, sed etiam in cultus et ornatus honore pariter ac pudore. » *De hab. virg.*, V (IV, 414).

2. « Virgo non esse tantum sed et intelligi debet et credi. Nemo, cum virginem viderit, dubitet an virgo sit. » *Ibid.*, (445).

3. « Quasdam non pudet nubentibus interesse et in illa lascivientium libertate sermonum colloquia incesta miscere, audire quod non decet, quod non licet dicere, observari et esse praesentes, inter verba turpia et temulenta convivia quibus libidinum fomes accenditur, sponsa ad patientiam stupri, ad audaciam sponsus animatur... Corpore licet virgo ac mente permaneat, oculis, auribus, lingua minuit illa quae habebat. » *De hab. virg.*, XVIII (IV, 457).

chasteté¹. Mais si ces excès eux-mêmes nous révèlent la liberté dont jouissaient pour leurs allées et venues les vierges carthaginoises, ils ne tarderont pas à provoquer une réaction salutaire, laquelle les amènera à plus de recueillement, puis, avec le temps, à une vie plus écartée de la communauté et probablement à la vie commune. Saint Cyprien inaugure la réaction contre ces libertés qui, de temps en temps, causaient des scandales en même temps que la perte de certaines vierges² : les exhortations de l'évêque se font pressantes pour les amener à une attitude plus conforme à leur saint état³.

Un certain mouvement de rapprochement entre les ascètes commence déjà à se dessiner. D'après l'expression de Cyprien, les vierges constituent « un troupeau saint et pur » d'où il faut exclure les brebis contaminées, pour que leur contact ne soit pas nuisible⁴. Cela nous indique que ces vierges n'étaient pas étrangères les unes aux autres, qu'elles se connaissaient, qu'elles se fréquentaient même de préférence. C'est la seule façon de comprendre les paroles de l'évêque ; car, autrement, quel danger de contagion y avait-il à craindre entre personnes que n'unissaient pas de telles relations ? A la fin de son *De habitu virginum*, il adresse aux vierges une dernière exhortation : *Provectae annis, junioribus facite magisterium ; minores natu, praebebe comparibus incitamentum. Hortamentis vos mutuis excitate, aemulis de virtute documentis ad gloriam provocate*⁵. Il les engage donc à s'encourager mutuellement par l'exemple et, s'il faut prendre ce passage à la lettre, par les paroles. Ceci prouve non seulement qu'elles n'étaient pas perdues dans la masse des fidèles, mais au contraire qu'elles se connaissaient et se réunissaient, attirées par leurs goûts et leurs intérêts com-

1. « Quid vero quae promiscuas balneas adeunt, quae oculis ad libidinem curiosis pudori ac pudicitiae corpora dicata prostituunt ? » *Ibid.*, XIX (IV, 458).

2. « Sic ergo frequenter Ecclesia virgines suas plangit, sic ad infames earum ac detestabiles fabulas ingemiscit, sic flos virginum extinguitur, honor continentiae ac pudor caeditur, gloria omnis ac dignitas profanatur. » *De hab. virg.*, XX (IV, 459).

3. *Ibid.*, XXI.

4. *Ibid.*, XVII (IV, 456).

5. *Ibid.*, XXIV (IV, 464).

muns. Si ce n'était pas encore la vie commune, c'en était le prélude ¹.

Ce qui tend à frayer la voie aux monastères futurs, ce sont encore les scandales des *subintroductae*. Peut-être faut-il y voir une forme de rapprochement entre ascètes ; la vierge *subintroducta* semble ne plus habiter la maison familiale ; elle vivait peut-être seule et prétendait trouver un protecteur dans l'ascète ; celui-ci à son tour recourait aux bons services de la vierge pour la tenue de la maison. C'est dans l'épître LXII de Cyprien à Pomponius que nous trouvons le premier cas de ces étranges unions décrit d'une façon nette et indubitable. Pomponius semble pris au dépourvu devant une pareille constatation ; il agit avec décision, mais il sent le besoin de demander conseil et d'appuyer sa conduite sur l'opinion de l'évêque de Carthage. Cyprien, lui, ne semble pas surpris du fait ; au contraire il connaît déjà ces graves abus ². Cela prouve qu'ils n'étaient pas également répandus dans les différentes communautés. En tout cas Cyprien les condamne catégoriquement et leur applique des peines sévères, nous l'avons déjà signalé ³.

1. Nous jugeons exagérées les conclusions que Wilpert tire de ce passage : « In den ältesten Zeiten lebten die « Virgines sacrae » im elterlichen Hause ; sie standen jedoch, obwohl zerstreut wohnend in den engsten Beziehungen zu einander. An ihrer Spitze waren ältere Professen von erprobter Tugend ; im übrigen sollte eine der andern auf dem Wege der Vollkommenheit zur Stütze und zum Vorbild gereichen. » Wilp., *op. cit.*, p. 41. Nous croyons également qu'il va beaucoup plus loin que le texte lorsque à ces paroles de Cyprien « Liberranda est vigilanter de periculosis locis navis ne inter scopulos et saxa frangatur » (Ep. LXII, IV, 366), il donne le commentaire suivant : « Dieses legt die Vermutung nahe dass die Kirche schon damals Häuser hatte, in welchen Gottgeweihte Jungfrauen, wenn die Gefahr der Zeiten es erforderte, untergebracht wurden. » C'est pure fantaisie. Il est question ici de l'union scandaleuse de vierges et d'ascètes ; il ne fallait pas une maison spéciale pour mettre celles-ci à l'abri du danger ; la séparation était bien suffisante à le conjurer. Les maisons que suppose Wilpert n'apparaissent nulle part ni dans le contexte, ni dans les œuvres de saint Cyprien. Ces maisons existaient peut-être déjà en Orient : Saint Antoine avant d'aller au désert confia sa sœur à un de ces monastères d'Égypte. (*Vita Antonii*, c. III.)

2. « Denique quam graves multorum ruinas hinc fieri videmus, et per hujusmodi illicitas et periculosas conjunctiones corrumpi plurimas virgines cum summo animi nostri dolore conspiciamus. » *De hab. virg.*, II (IV, 366).

3. Bigelmair (*Histor. Jahrb.* 1904, p. 573) considère le fait rapporté dans l'ép. LXII (IV, 364 et s.) comme singulier et exceptionnel : peut-être l'était-il

Mais que devenait la vierge ainsi séparée ? Car il ne faudrait pas supposer que ces unions d'ascètes et de vierges fussent toujours inspirées par la mauvaise foi ; peut-être, dans certains cas, n'était-ce qu'un essai malheureux de rapprochement entre personnes vouées à la même vie. Il est probable que dans cette hypothèse, vu l'opposition de l'autorité ecclésiastique, elles tendaient à unir leur vie à celle d'autres vierges, et qu'ainsi elles s'initiaient à la vie en commun. Ce sont là des suppositions qui ne sont pas dépourvues de fondement, mais qui sont loin de s'imposer.

*
* *

Bref, si nous comparons l'état de l'ascétisme, tel qu'il s'offre à nous dans les écrits de saint Cyprien, avec celui que nous ont fait connaître les œuvres de Tertullien, nous pouvons conclure que la physionomie de la vie ascétique est restée sensiblement la même, mais avec un certain progrès. Le nombre des ascètes semble plus grand et l'importance qu'ils acquièrent au sein de la communauté devient croissante. D'autre part, ils apparaissent moins mêlés avec le reste des fidèles que du temps de Tertullien, ils sont plus en vue et tendent à s'unir davantage entre eux. Quant aux pratiques ascétiques, on n'y constate pas de modifications appréciables ; ce sont celles du temps de Tertullien : virginité, pauvreté consistant plutôt dans l'affection que dans un détachement effectif, mortification. Le temps et l'expérience ont cependant montré de plus en plus les dangers de la vie dans le monde : une réaction commence qui amènera des transformations, et qui vraisemblablement aboutira au cloître.

Si d'autre part nous comparons l'ascétisme de Carthage à celui d'Alexandrie et d'Orient, le premier nous apparaît plus rudimentaire et beaucoup plus éloigné du monachisme que celui d'Origène ou des *Epistolae ad Virgines*.

dans la communauté de Pomponius ; quant à saint Cyprien, nous avons déjà rapporté des paroles qui prouvent qu'il connaissait plus d'un cas de ce genre d'abus.

CHAPITRE III

Saint Hippolyte et le Concile d'Elvire.

Jusqu'au temps d'Hippolyte, nous n'avons sur la vie ascétique à Rome que des renseignements très sobres et parfois assez peu sûrs, tirés du « Pasteur d'Hermas ». A travers son style allégorique, nous avons reconnu vaguement les ascètes de la communauté romaine primitive.

Plus tard, vers la fin du II^e siècle, par les renseignements d'Eusèbe, nous apprenons qu'Apollonius fut conduit devant le tribunal. Cet homme, nous dit l'historien de Césarée, « était célèbre parmi les fidèles par sa science et sa philosophie¹. » Ce dernier mot est probablement l'équivalent d'ascétisme : Eusèbe l'emploie souvent dans ce sens.

Tout cela est bien peu de chose, et malheureusement Hippolyte ne nous fournit pas des renseignements beaucoup plus abondants pour la période postérieure. Il a cependant soin de nous avertir qu'Hyacinthe est un ascète : *σπάδωντι πρεσβυτέρῳ*². Ailleurs il recommande les exercices ascétiques et la méditation³. Il condamne le mariage des clercs⁴. Lui aussi considère les ascètes comme formant une catégorie à

1. « Επὶ γοῦν τῆς Ῥωμαίων πόλεως Ἀπολλώνιον, ἄνδρα τῶν τότε πιστῶν ἐπὶ παιδείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ βεβημένον, ἐπὶ δικαστήριον ἄγει... » H. E. I. IV, c. XXI, 2.

2. *Philosophumena* I. IX, c. XII.

3. In *Proverbia* (P. G. X, col. 617). « Quid est circumda ? Sanctas ei circumjice cogitationes. Multo enim tibi opus munimine, quoniam multa sunt tali possessione insidiantia. Quod si in nostra polestate est eam circumvallare, munimina quidem nobis erunt virtutes quae Dei scientiam extollunt, veluti *ascetica*, et meditatio, et reliquus virtutum chorus; quas qui tenet, sapientiam honorat; merces vero est, per ipsam extolli, et cum ea deliciari in coelesti thalamo. »

4. Contre l'opinion de Mgr Batiffol, M. Adhémar d'Alès prétend qu'Hippolyte condamne le clerc qui ose prendre femme. *Théologie de saint Hippolyte*, p. 53-54.

part, parmi les sept qu'il cite : les prophètes, les apôtres, les martyrs, les prêtres, les ascètes, les saints et les justes ¹. Il suppose ces ascètes éloignés de tout ce qui est terrestre et passager, ne recherchant que les choses du ciel et s'efforçant de parvenir aux plus hautes vertus ². C'est bien sobre ; et cependant, on sent à ces quelques traits isolés se reconstituer la physionomie de l'ascétisme à peu près telle que nous l'avons observée dans d'autres centres du christianisme.

Vers 250, le pape saint Corneille représente l'ascétisme à la tête de l'Eglise de Rome ³. Ces renseignements épars sont tout ce que l'on peut glaner dans les Pères des premiers siècles sur la situation de la vie religieuse dans la ville de Rome. Si cette pénurie de détails nous fait regretter une information plus ample, elle nous laisse entrevoir du moins que l'ascétisme se développait dans le sein de la communauté romaine comme partout ailleurs.

Cette opinion se confirme si l'on tient compte du développement, qu'un siècle plus tard, la vie ascétique prit à Rome et à Milan. Saint Jérôme et saint Ambroise nous fournissent tous les renseignements nécessaires à une reconstitution de la vie de ces ascètes, laquelle nous apparaît alors parfaitement organisée.

Les peintures des catacombes s'inspirent des mêmes réalités et commentent à leur façon les écrits de ces Pères de l'Eglise ⁴.

L'émission du vœu public, solennel, au milieu de l'assemblée des fidèles est un fait au iv^e siècle, peut-être même vers la fin du iii^e. On peut même reconstituer les cérémonies qui

1. *In Proverbia* (P. G. X., 625). « Ὡς φησιν Ἑσαΐας· Καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸ ἡ ἐπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ. Ἄλλοι δὲ λέγουσιν εἶναι στύλους ἐπτὰ, τὰ ἐπτὰ θεία τάγματα τὰ διὰ τῆς ἱερᾶς αὐτοῦ καὶ θεοπνεύστου διδασκαλίας τὴν κτίσιν βασιλεύοντα, ἔχουν τοὺς προφῆτας, τοὺς ἀποστόλους, τοὺς μάρτυρας, τοὺς ἱεράρχας, τοὺς ἀσκητὰς, τοὺς ὁσίους καὶ τοὺς δικαίους. »

2. *In Genesim* (P. G. X., col. 601). « Ὑπερίσχυσας ὑπὲρ εὐλογίας ὁρέων μονίμων. Ὅρη αἰῶνια καὶ μονιμώτατα καὶ θίνας αἰωνίους τοὺς ἁγίους φησὶ διὰ τὸ ἔρβαι τῆς γῆς φωνεῖν μὲν οὐδὲν τῶν κατεβριμένων, ζητεῖν δὲ τὰ ἄνω, καὶ εἰς τὰ τῶν ἀρετῶν, εὖ μάλα διάττειν ὑψώματα· κατόπιν οὖν ἄρα τῆς Χριστοῦ δόξης καὶ οἱ τῶν πατέρων ἐπισημότατοι καὶ εἰς δῆξιν ἤκοντες ἀρετῆς. »

3. *Ep. Cyp. Ep. ad Antonianum*, VIII (P. L., III, 769).

4. Vid. Wilpert, *Die Gottgew. Jungfr.* Nous lui empruntons ce qui suit.

accompagnait la profession de virginité. L'évêque présidait ; la vierge prononçait une formule de consécration ; le pontife lui imposait les mains et adressait à l'assemblée une allocution, dans laquelle, prenant pour point de départ un texte sacré, il célébrait la dignité et l'excellence du nouvel état dans lequel la vierge s'engageait. Les fidèles, qui se rendaient nombreux à la cérémonie, servaient de témoins dans ce contrat que les Pères comparent volontiers à celui du mariage. La vierge était ensuite revêtue d'un habit spécial, d'une *tunica*, modeste et plutôt grossière. Une belle fresque de la catacombe de Priscille, antérieure au iv^e siècle, semble reproduire les rites principaux de cette cérémonie¹.

Nous connaissons également le genre de vie de ces vierges consacrées. La prière devait être pour elles un exercice continu ; la mortification, sous la forme du jeûne, y était en grand honneur. A la prière et à la mortification elles joignaient le travail. Elles occupaient leur journée à l'étude, en particulier à l'étude de l'Écriture sainte, et à l'audition de la parole sacrée, sans négliger pour autant le travail manuel. Le silence leur était fortement recommandé, ainsi que la vie à l'écart du monde et des affaires. Tous ces traits nous montrent l'ascétisme de Rome et de Milan identique à celui des autres communautés chrétiennes dans le siècle précédent, mais additionné de perfectionnements qui sont bien marqués dans le cérémonial de la profession de virginité. Ce même progrès, nous le constatons aussi dans l'exercice de la vie commune. La vie claustrale existe : Marcella fonde vers 350 le premier monastère à Rome ; c'est le terme auquel semblait s'acheminer la vie ascétique, partout où nous l'avons étudiée jusqu'ici.

De ces coïncidences, ou plutôt de ces identités, il semble très légitime de déduire qu'au III^e siècle, l'institution ascétique avait atteint, à Rome et à Milan, le même développement que partout ailleurs, après y avoir suivi à peu près la même marche. Ce qu'il y aurait d'étrange, ce serait le fait de voir

1. Vid. Wilpert, p. 52 et s.

apparaître tout à coup une institution organisée de toutes pièces, sans que ses éléments essentiels trouvent au moins leur germe dans une époque antérieure. L'ascétisme du iv^e siècle en Italie est le fruit de celui du iii^e, et c'est par celui-là, et aussi par celui des autres communautés chrétiennes, que nous pouvons suppléer au silence des écrivains de l'époque précédente ¹.

*
* * *

Nous sommes très insuffisamment renseignés sur la situation et le développement du christianisme en Espagne, pendant les trois premiers siècles. Sauf une allusion d'Irénée (Adv. haer. I, 10), une phrase de Tertullien (Adv. Jud. VII) et l'une ou l'autre lettre de saint Cyprien, qui nous montrent l'existence de rapports étroits entre la chrétienté d'Espagne et celle de Carthage, c'est le silence le plus profond. Mais pour le commencement du iv^e siècle, nous possédons un document d'une valeur exceptionnelle, le premier en date de l'église d'Espagne, ce sont les canons du concile d'Elvire ².

Le canon 13 vise les jeunes filles qui, ayant consacré à Dieu leur virginité, sont infidèles à leur vœu, soit qu'elles s'adonnent aux désordres de la chair, soit qu'elles se marient. Si elles persévèrent dans leur aveuglement, les Pères du concile décident qu'elles ne seront plus jamais admises à la communion, même à la fin de leur vie ; si, au contraire, elles font pénitence et ne retombent plus, elles seront réconciliées au moment de la mort ³.

1. Si les « canons d'Hippolyte » étaient authentiques, on pourrait y recueillir l'une ou l'autre indication qui ne manquerait pas d'intérêt. C'est ainsi qu'au c. 18, il ordonne aux vierges qui sont arrivées à l'âge de la maternité de se couvrir de leur « pallium », et au c. 32, il recommande aux vierges et aux veuves de jeûner souvent et de prier dans l'église. Mais la critique jusqu'aujourd'hui n'y voit qu'un écrit bien postérieur. Vid. Bardenhewer, p. 325.

2. Vid. Dom Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, c. I, p. 25 et ss. « La date indiquée par les critiques pour la tenue de ce Concile oscille entre les années 300 à 353. Vid. Duchesne, *Le Concile d'Elvire et les flamines chrétiens* dans *Mélanges Revier*, 1886, p. 160-161.

3. « Virgines, quae se Deo dicaverunt, si pactum perdiderint virginitatis atque eidem libidini servierint, non intelligentes quid admiserint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem. Quodsi semel persuasae aut infirmi corporis

Ce simple canon en dit long sur l'état de l'ascétisme en Espagne vers la fin du III^e siècle. La discipline du vœu, qui marque, pour ainsi dire, les progrès de l'ascétisme lui-même, y était peut-être plus avancée que dans les autres églises. La vierge sacrée qui se marie n'est pas seulement adultère et infidèle au Christ, comme parle saint Cyprien ; mais elle ne peut même pas contracter un mariage légitime, et la mort même, si elle ne revient à résipiscence, ne saurait la délier de l'excommunication.

Car, cette sévérité dont les Pères du concile d'Elvire usent envers les vierges infidèles, vise la violation du vœu bien plus que la faute contre les mœurs. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le canon suivant, dans lequel des jeunes filles, qui tombent dans les mêmes fautes grossières, sont soumises à des peines beaucoup plus légères, d'un an ou de cinq ans de pénitence.

Nous sommes donc en présence d'un ascétisme qui ne doit guère différer de celui d'Afrique et d'Italie. Dans ce fait rien de surprenant pour qui connaît les nombreuses relations entre l'Eglise d'Espagne et celles de Rome et de Carthage. Particulièrement au temps de saint Cyprien, la ville de Carthage voyait accourir des délégués des chrétientés d'Espagne ; c'est que la grande et puissante personnalité de l'évêque africain rayonnait bien loin, par delà même les limites de son diocèse.

lapsu vitiatæ omni tempore vitæ suæ hujusmodi foeminae egerint poenitentiam, ut abstineant se a coitu, eo quod lapsæ potius videantur, placuit eas in finem communionem accipere debere. »

2^{me} SECTION

ALEXANDRIE

CHAPITRE PREMIER

La philosophie grecque et l'École d'Alexandrie.

Parmi les différentes hypothèses sur la constitution du monachisme que nous avons brièvement exposées dans l'introduction, nous avons, à dessein, réservé celle qui fait jaillir le monachisme chrétien du néo-platonisme, ou d'une façon plus générale de la philosophie grecque. Keim est le premier qui ait signalé le néo-platonisme comme le système grec qui joua le rôle le plus considérable dans l'apparition du monachisme¹. Harnack souscrit à cette hypothèse², et Zöckler pense que l'élément hellénico-philosophique, aussi bien que les religions orientales, ont exercé une influence profonde sur la vie pratique et sur l'enseignement théologique des chrétiens³.

D'ailleurs il est facile de retrouver dans ces opinions l'application à un problème déterminé de l'opinion très compréhensive émise par les savants protestants relativement à la « catholicisation » de l'Eglise chrétienne. Ce terme signifie pour eux *paganisation* ou hellénisation du christianisme,

1. *Aus dem Urchristentum*, 1878, p. 215 et s.

2. « Bemerkt sei hier dass im Mönchtum wesentlich, nicht die urchristlich-sondern die griechisch motivirte Askese, allerdings ohne ihre prinzipielle Begründung, gesiegt hat. » *Dogmengeschichte*, p. 252.

3. Zöckler, *Ascese und Mönchtum*, p. 144.

substitution de l'esprit bureaucratique et autoritaire à la liberté spirituelle des deux premiers siècles. Le troisième siècle représenterait une déviation de l'Eglise primitive sous des influences diverses : grecque, orientale, romaine¹.

Il nous faut donc examiner les relations qui se sont nouées entre la philosophie grecque et l'ascétisme chrétien. Y a-t-il eu une vraie influence ? S'il faut répondre à cette question par l'affirmative, quelle a été l'étendue de cette influence ? A-t-elle modifié si profondément l'ascétisme que celui-ci ne puisse plus être considéré, dans son esprit, comme la suite de celui qui est recommandé dans les Evangiles et que tant de fidèles ont embrassé partout où le christianisme s'est répandu ? Nous allons nous efforcer de donner une réponse à ces questions dont on devine sans peine l'importance. Toutefois nous nous limiterons à l'école d'Alexandrie, par laquelle surtout s'est réalisé le contact entre la culture grecque et le christianisme ; et, dans cette école, nous ne parlerons que de Clément, plus rapproché de l'hellénisme qu'Origène, aussi bien par son origine païenne que par son éducation et par ses préférences intellectuelles².

Alexandrie était bien le sol sur lequel devait avoir lieu la rencontre du christianisme et de l'esprit grec. La capitale de l'Egypte, rendez-vous de toutes les races qui formaient l'empire romain, n'était pas devenue seulement le centre le plus important du commerce, mais encore la première ville du monde par sa culture³. Elle offrait aux savants d'immenses ressources. Au temps de Clément et d'Origène, elle possédait encore une riche bibliothèque installée dans une

1. « Ce qu'on appelle christianisme aux IV^e et V^e siècles, ne serait plus que la résultante d'une combinaison de l'Evangile avec tous les vieux cultes mystiques de Grèce ou d'Orient, les philosophies néo-pythagoricienne et néo-platonicienne, sous la forme catholique, inconsciemment imitée de l'organisation impériale romaine etc. » — Allo, *L'Evangile en face* etc., p. 3 et 4.

2. Il est facile de voir qu'Origène, tout en reconnaissant la grande valeur de la philosophie grecque, ne partage pas l'enthousiasme de Clément à son égard. *Contra Celsum*, V, 43 ; VII, 47 ; VI, 2 ; *Panegy.*, 14 — Vid. Tixeront, *Hist. des Dogmes*, I, 283. Il ne faudrait pas en conclure que sa connaissance de la philosophie était « telle quelle », comme prétend Denis, *La philosophie d'Orig.*, p. 12.

3. C. Schmidt, *Plotin's Stellung zum Gnosticismus*, p. 88. Te t. un. l. Unt XX⁴, 1901.

dépendance du temple de Sérapis. Le Musée donnait asile à un nombre incalculable de professeurs venus de toutes les parties de l'empire, et autour desquels se pressaient de nombreux auditoires d'élèves, avides de puiser à leur école les sciences les plus diverses.

Alexandrie était donc en mesure de rayonner dans tout l'empire, et sous son influence, en effet, des écoles de rhéteurs et de philosophes s'établirent dans les pays les plus reculés du monde romain¹. Mais cet assemblage bigarré d'hommes de provenances si diverses, cette circulation incessante des idées les plus disparates, produisaient dans la ville même un état d'âme singulier, que caractérisait la plus large tolérance. Des juifs, des païens, des chrétiens vivaient côte à côte sans songer à faire acte d'hostilité les uns envers les autres, se pénétrant inconsciemment des mêmes idées et du même esprit. L'empereur Hadrien nous a conservé, dans sa lettre au consul Servianus, l'impression que produisait sur un étranger, débarquant à Alexandrie, le spectacle de ces rapports, si empreints de condescendance, entre représentants des religions les plus diverses².

Cependant tous les systèmes qui apparaissent à cette époque sont dominés par une tendance commune, morale et mystique : ils ne cherchent pas tant à donner des solutions aux problèmes métaphysiques qu'à satisfaire les besoins religieux, qui se font alors sentir avec une plus grande intensité.

L'Eglise chrétienne d'Alexandrie ne pouvait se soustraire à l'influence du milieu. Elle aussi devait prendre un caractère scientifique, et demander à la philosophie un cadre pour son propre enseignement, si elle voulait, non seulement vivre, mais encore faire bonne figure parmi les divers systèmes philosophiques qui se disputaient la direction intellectuelle et morale des esprits. C'est à cette nécessité qu'obéirent les créateurs de l'école catéchétique d'Alexandrie.

1. Vid. de Faye, p. 12.

2. Apud Kirch., *Enchiridion fontium Histor. eccl. antiquae*. — Il n'est pas nécessaire de signaler les exagérations de ce texte : Hilgenfeld pense que les chrétiens dont parle Hadrien seraient des gnostiques.

Jusqu'à Clément et Origène, la doctrine chrétienne n'avait pas connu d'exposition méthodique, si ce n'est d'une façon fragmentaire¹. On y voyait une lacune fâcheuse, et comme un signe d'infirmité en face des systèmes de philosophie. C'est à combler cette lacune, dotant le christianisme d'une exposition synthétique et logique, que Clément d'Alexandrie et Origène consacrèrent leurs efforts.

L'œuvre était urgente. Celse ne qualifiait-il pas la doctrine chrétienne de barbare et, sans refuser aux chrétiens le pouvoir de faire œuvre intellectuelle², ne les considérait-il pas comme bien inférieurs aux Grecs? L'école d'Alexandrie s'appliqua donc à démontrer, non seulement que les vérités chrétiennes ne répugnaient point à être admises par ceux qui étaient imbus de l'enseignement grec, mais encore qu'il était facile de les exposer, sans les altérer, à la façon des systèmes enseignés dans les écoles. Le christianisme néanmoins pouvait se passer d'un tel secours, ayant sa démonstration propre et se suffisant à lui-même³ : aussi Clément ne prétendait se servir de la philosophie que pour exprimer ce qu'il y a de plus élevé et de plus profond dans la doctrine chrétienne⁴.

Au surplus, de puissants motifs poussaient encore Clément et Origène à persévérer dans cette entreprise difficile et dangereuse.

Le seul fait d'occuper la chaire la plus importante de l'enseignement chrétien à Alexandrie, leur imposait le devoir de ne pas exposer au mépris de leurs élèves les vérités qu'ils leur présentaient, en les encadrant d'une exposition trop simple, dénuée de toute forme philosophique⁵. Leur ambition portait plus loin : il ne leur suffisait pas d'agir

1. Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, I, 352.

2. « Ὡς ἱκανοὺς εἶπεν δόγματα τοὺς βαρβάρους... »

3. *Contra Celsum*, I, 2 (P. G., XI, 654).

4. « Dem Clemens ist also die Gnosis — d. h. die (griechische) Religionsphilosophie — nicht nur ein Mittel, um das Heidentum und die Häresie zu widerlegen, sondern sie ist ihm zugleich das Mittel, um das Höchste und Innerste des Christentums erst zu erreichen und darzulegen. » Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 595.

5. De Faye, *op. cit.*, p. 101.

directement sur les chrétiens qui recueillaient leur enseignement oral ; ils voulaient par leurs écrits faire des conquêtes dans le monde païen qui les entourait ¹. Et pour ceux qui avaient embrassé le christianisme, ne valait-il pas mieux leur épargner une trop rude épreuve, en ne les forçant pas à se défaire « des conceptions et des formes de pensée qu'une longue fréquentation de la philosophie leur avait inculquées ² ? » Il était donc à propos d'utiliser la philosophie grecque comme un moyen d'expression, comme un véhicule des idées chrétiennes, comme un cadre grâce auquel la pensée chrétienne pourrait s'organiser. De cette façon le christianisme aurait un langage commun avec la philosophie, et il offrirait l'aspect d'un système, dont l'unité et l'harmonie ne manqueraient pas d'impressionner favorablement les esprits studieux et sincères.

Un autre motif qui les pressait de marcher dans cette voie, c'était leur admiration même pour certains maîtres païens d'Alexandrie. Loin de déprécier leur enseignement ³, ils allaient jusqu'à dire qu'ils étaient inspirés de Dieu ⁴. Si, dans le domaine métaphysique, Origène n'admettait pas que toutes les doctrines professées par les Grecs fussent d'accord avec les dogmes du christianisme, il ne laissait pas de penser que, dans celui de la morale, on était bien près de s'entendre ⁵. C'est encore lui qui vantait le zèle et le courage des philosophes à chercher l'inspiration de la vertu divine ⁶. Clément et Origène, pour expliquer la beauté de ces doctrines qu'ils

1. *Strom.*, I, c. 1 (P. G., VIII, 705).

2. De Faye, *op. cit.*, p. 120. — « A ce sujet certains lui ont reproché le zèle qu'il (Origène) a mis à ces sortes d'études. Il s'en justifie dans une lettre où il écrit ceci : « Lorsque je me consacrai à la parole, la renommée de notre valeur se répandant, il venait à moi tantôt des hérétiques, tantôt des gens formés aux études grecques et surtout des philosophes ; il me parut bon d'examiner à fond les doctrines des hérétiques et ce que les philosophes faisaient profession de de dire sur la vérité. » Eus. H. E., I, VI, c. XIX, 11, 12, 13, trad. Grapin.

3. *Contra Cels.*, Praef., 4.

4. *Strom.*, V, c. 4 (P. G., IX, col. 38) ; *Strom.*, I, 5 (VIII, col. 717). — Tixeront, *Hist. des Dogmes*, p. 265.

5. « Philosophia enim neque in omnibus legi Dei contraria est neque in omnibus consona... Moralis vero et physica quae dicitur philosophia poene omnia, quae nostra sunt, sentiunt. » Orig., *Hom. XIV in Gen.* édit. Lommatsch VIII, p. 254.

6. *Hom. VI in Gen.* Lomm., VIII, p. 183.

admiraient, faisaient appel à une idée fort répandue parmi les auteurs ecclésiastiques : les Grecs, disaient-ils, ont puisé leur philosophie dans l'Écriture sainte, particulièrement dans le Pentateuque, le livre le plus ancien qui existe¹; dès lors, en empruntant aux philosophes, le chrétien ne faisait que rentrer en possession de son bien propre. Voilà comment Clément s'autorisait à voir dans la philosophie grecque une salutaire préparation pour l'âme, qu'elle disposait à embrasser la foi². Origène à son tour, engageant Grégoire à une étude approfondie du christianisme, lui conseillait de s'adonner à la culture de la philosophie qu'il appelle « εἰς χριστιανισμὸν... προπαιδεύμα ».

Enfin, — et c'est une idée qui revient souvent chez lui, — Clément d'Alexandrie estime que la culture de la philosophie est le moyen d'atteindre une vraie supériorité intellectuelle et morale, même au sein du christianisme⁴.

Telles sont les diverses raisons qu'alléguaient les maîtres du Didascalée pour démontrer la nécessité d'établir leur système philosophique.



Ces explications données, que faut-il penser des historiens qui dénoncent l'existence d'une influence néo-platonicienne sur l'école d'Alexandrie? Si par néo-platonisme ils entendent le système philosophique dont l'initiateur fut Ammonius Saccas (mort vers 242), maître d'Origène, et dont Plotin⁵

1. Vid. Clem. d'Alex, *Strom.*, l. I, c. xxii; l. II, c. v, c. xviii; l. V, c. xiv; l. VI, c. 2. — Théoph. d'Antioche, *ad Autolycum*, l. II, 30. — Justin : « Ce n'est pas nous qui pensons comme les autres; ce sont les autres qui nous empruntent ce qu'ils disent ». l. *Apol.* c. lx, 10; *Ibid.*, xliv, 8. — Vid. Harnack, *Dogm. gesch.*, I, p. 185 et s.

2. *Strom.* VII, c. iii, (P. G., IX, 426.) « Φιλοσοφία δὲ ἡ Ἑλληνικὴ οὖν προκταίρει καὶ προσθίξει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως. »

3. *Ep. ad Gregorium*, I.

4. Vid. de Faye, *op. cit.*, p. 92 et 177.

5. « Plotin mourut en 270; c'était un philosophe pratiquant, austère, dédaigneux du monde et de la littérature. Ses disciples l'honoraient comme un saint. Ses leçons avaient le plus souvent la forme de causeries; toute recherche de forme en était exclue, et, lorsqu'il se mit, sur le tard, à écrire, il ne s'inquiéta guère du style ni de l'orthographe. » Duchesne, *Hist. anc. de l'Egl.*, t. I, p. 549.

fut le principal représentant, ils n'ont pas le droit d'affirmer que pareil enseignement ait influencé Clément d'Alexandrie. Mais s'ils veulent simplement exprimer la faveur spéciale qui, dans les premiers siècles du christianisme, s'attacha à Platon, et l'étude persévérante qu'alors on fit de ses écrits, il faut avouer que cette influence s'est réellement exercée.

Seulement, à cette époque, il y a lieu de le noter, on est en plein syncrétisme, et les penseurs sont avant tout éclectiques. Ils puisent dans les différents systèmes, empruntant à chacun ce qui leur semble convenir pour élaborer de nouvelles synthèses. En outre, la philosophie d'alors est éminemment morale et religieuse, et les spéculations métaphysiques passent à l'arrière-plan : en ce temps de scepticisme¹, on sent qu'il fallut, avant tout, mettre en sûreté la morale et la religion².

La même tendance éclectique et religieuse se retrouve dans l'école alexandrine. Sans doute, Clément n'accepte pas indifféremment toute philosophie grecque³ ; il exclut Epicure, et cela n'a pas besoin d'explication ; il en veut aussi aux sophistes⁴. Mais, ces exceptions faites, il s'inspire des philosophes grecs, sans s'attacher d'une façon spéciale et exclusive à un auteur déterminé. Telle était aussi la méthode adoptée par Origène et celle qu'il faisait suivre à ses disciples, si l'on s'en rapporte au témoignage de Grégoire le Thaumaturge⁵.

Cependant, pour les questions de morale et surtout d'as-

1. *Dict. de Théol. cathol.*, col. 807.

2. « So sehr sich aber das System in diese metaphysischen Untersuchungen ausbreitet, sein Absehen bleibt doch fortwährend auf den Menschen und seine Bedürfnisse gerichtet. » Zeller : *Die Phil. der Griechen*, III^e partie, t. II, p. 433. — « Grâce au néoplatonisme, l'hellénisme eut enfin une théologie », a dit Mgr Duchesne, 550, t. I.

3. « Οὐ μὴν ἀπλῶς πᾶσαν φιλοσοφίαν αποδεχόμεθα. » *Strom.* I, cap. 92.

4. *Strom.* I, 8, col. 735 ; *Strom.* I, col. 688, etc. ; *Strom.* ; 'I, c. III, P. G., VIII, 711.

5. Vid. le témoignage de Porphyre, cité par Eusèbe H. E. I. VI, c. XIX, 7, 8. « Φιλοσοφείν μὲν γὰρ ἤξιον, ἀναλεγόμενος τῶν ἀρχαίων πάντα ὅσα καὶ φιλοσόφων καὶ ὑμνωδῶν ἐστὶ γράμματα πάσῃ δυνάμει μὴδὲν ἐκποιουμένους, μὴδ' ἀποδοκιμάζοντας (οὐδέπω γὰρ οὐδὲ τὴν κρίσιν ἔχειν ἐδυνάμεθα) πλὴν ὅσα τῶν ἀθέων εἴη. » *Oratio in Orig.* XIII, P. G., X, 1088.

cétisme, — et c'est le point auquel nous bornons nos recherches, — on peut admettre que ces maîtres ont subi l'influence prépondérante de Platon et des Stoïciens¹, de ceux-là mêmes qui ont fourni au néo-platonisme les lignes principales de sa morale. De là, entre le néo-platonisme et le christianisme alexandrin, des ressemblances qui font penser à l'imitation et au plagiat².

Ainsi, par exemple, le fondement dogmatique de la morale néo-platonicienne, c'est la croyance au dualisme. Matière et esprit sont les deux éléments qui constituent l'univers : mais, loin de s'harmoniser, ils sont en lutte perpétuelle. La matière est l'origine de tout mal, *πρωτον κακόν* ; le corps donc n'est qu'un obstacle pour l'âme : celle-ci tend à prendre son essor vers le suprasensible, vers Dieu, et elle se heurte à l'opposition du corps qui l'entraîne vers les objets sensibles et terrestres³.

Il faut donc entreprendre la lutte contre les puissances sensibles, se dégager de la matière, fuir le monde des phénomènes pour s'enfoncer de plus en plus dans le monde spirituel⁴.

Un autre moyen qu'a le philosophe de réaliser l'union avec le divin, c'est de s'abstraire de tout ce qui l'entoure, de s'efforcer de prendre conscience de lui-même, de se recueillir au fond de son moi⁵ : là, en effet, on saisit la

1. « Ce sont les platoniciens, le stoïcisme et Philon. Voilà les écoles qui ont directement influé sur la pensée de Clément. » De Faye, *op. cit.*, p. 203. Vid. Denis, *op. cit.*, p. 9. — « Dans l'école catéchétique d'Alexandrie, saint Clément ne se prononce pour aucun système, mais il marque une certaine préférence pour le platonisme. » Picavet, *Philosophies médiévales*, p. 84.

2. « N'est-il pas plus exact de dire que le même courant entraîne vers la recherche de la perfection morale, de l'union momentanée ou constante avec Dieu, tous les hommes de cette époque, qu'ils se réclament des philosophies antiques, des religions helléniques et orientales ou du christianisme ? » Picavet, *Philos. médiévales*, p. 53.

3. Vid. Mayer., *op. cit.*, p. 30.

4. Vid. Mayer., *op. cit.*, p. 31. Les plaisirs inutiles sont donc à éviter, et il faut réprimer les passions, du moins lorsqu'elles peuvent exercer une influence sur la volonté. Vid. Zeller, *op. cit.*, III, t. II, p. 600.

5. Plotin, *Ennead.* IV, 8, 1; V, 5, 7. — Vid. Zeller, *ibid.*, p. 431.

réalité des choses. Ce qui apparaît au dehors n'en est que l'ombre ; aussi longtemps que l'on se tient dans la sphère des corps, on n'est qu'au seuil de la philosophie¹.

Enfin, si l'effort de l'activité humaine n'est pas inutile pour aboutir à la fin vers laquelle aspire l'âme, il ne peut pas à lui seul réaliser l'union intime avec Dieu. C'est au moyen de la contemplation que s'effectue le contact avec le divin². De là, dans le néo-platonisme, l'importance de l'*extase*. L'union à la cause première ne s'opère que par l'illumination qui émane d'elle. Cette illumination, ce contact divin sont de telle nature qu'on ne peut les décrire : on peut bien montrer aux autres la voie qui y conduit ; mais, quant à la contemplation même de Dieu, elle est quelque chose d'indéfinissable pour notre langage. Dans l'extase l'union est totale ; Dieu et l'âme n'y font plus qu'un inséparablement : ainsi divinisée, l'âme devient pure lumière, elle devient Dieu³. Tel est le processus de l'ascétisme néo-platonicien.



Que si maintenant l'on se réfère aux écrits de Clément d'Alexandrie et d'Origène, on n'a guère de peine à réunir les matériaux suffisants pour reconstituer l'enseignement ascétique du néo-platonisme.

Dans leur pensée, le but auquel doit tendre l'ascète, le chrétien parfait, c'est la ressemblance avec Dieu. Ils reproduisent les paroles mêmes de Platon, qu'ils s'approprient et qu'ils s'efforcent de justifier par des témoignages de l'Écriture : Le bonheur suprême, disent-ils, consiste « dans la science du bien, la gnose, et dans la ressemblance avec Dieu »⁴. Ce sommet suprême de la vie morale, l'objet des efforts du gnostique, est souvent rappelé par Clément, qui a conscience de marcher à la suite de Platon, et ne

1. Proclus, *In Plat. theol.* I, 3. Zeller, *ibid.*, p. 432.

2. Vid. Mayer., *op. cit.*, 31.

3. Vid. Zeller, *op. cit.*, III p., t. II, p. 612-613.

4. « Τοῦτο δὲ ἐν ἐπιστήμῃ τοῦ ἀγαθοῦ τίθεται καὶ ἐν ἐξομοιώσει τῇ πρὸς τὸν Θεόν. » *Strom.* II, cap. XXII (P. G. VIII, 1080).

croit pas nécessaire de s'en cacher¹. Veut-il déterminer les traits les plus saillants du chrétien parfait, l'idéal de la perfection chrétienne, il dira que le gnostique c'est celui qui est à l'image et à la ressemblance de Dieu, celui qui imite Dieu autant qu'il est possible². Il va même plus loin, et il n'hésite pas à considérer le sage chrétien comme Dieu lui-même³ et à l'appeler un dieu incarné. Clément s'accorde donc avec les Stoïciens dans le but à poursuivre. Le sage chrétien qui désire la perfection ne doit tendre à rien moins qu'à devenir semblable à Dieu.

Mais quels moyens Clément va-t-il concevoir pour atteindre un idéal si élevé ? Encore ici il sera d'accord avec Plotin et son école. Ce qui s'impose tout d'abord, lorsqu'on aspire à la perfection, c'est l'affranchissement du corps : se libérer du corps et de toutes les sensations dont il est le siège, tel est le sacrifice le plus agréable à Dieu, le vrai culte à lui rendre⁴ ; c'est aussi le moyen de s'adonner à la contemplation, qui ne s'accommode pas des convoitises du corps⁵. La maladie, le malheur, la mort même ne doivent pas nous émouvoir⁶. Mais le sacrifice de la chair et des passions n'est pas suffisant : dans ses renoncements, le sage se détache d'autres biens plus élevés et plus estimables. Il doit être au-dessus du blâme et ne tenir aucun compte des opinions des hommes ; il doit agir comme si réellement il ne vivait pas parmi ses semblables⁷. Qu'il aille encore plus loin ; car il est d'autres causes de perturbation qui affectent l'intérieur ; ce sont ces mouvements violents de l'âme qui lui font perdre l'équilibre : l'ennui, la tristesse, la colère ; c'est une obligation pour le vrai sage d'exercer sa maîtrise dans ce domaine de la vie spirituelle. Que rien ne lui semble pénible ou ennuyeux, puisque rien ne

1. *Strom.* II, cap. XIX. (P. G. VIII, col. 1044) ; IV, cap. XXIII (P. G. VIII, 1356-1357).

2. *Strom.* II, cap. XIX. (P. G. VIII, col. 1040). « Οὗτος ἐστὶν ὁ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ὁ γνωστικὸς, ὁ μιμούμενος τὸν Θεὸν καθόσον οἶον τὲ. »

3. « Ὡστε Θεὸς » — *Strom.* II, cap. XX. (P. G. VIII, 1049).

4. *Strom.* V, cap. XI (P. G. IX, col. 101).

5. *Ibid.*, 104.

6. *Strom.* VII, 10 (P. G. IX. 485).

7. *Strom.* VII, c. III (P. G. IX, 423).

peut le séparer de la charité de Dieu ; qu'il ne perde jamais la sérénité de l'âme ; qu'il ne s'irrite jamais ; que jamais il ne se laisse aller à la haine ; qu'il ne s'attache à rien de créé, mais que son amour se porte sur Dieu, et que les créatures ne soient pour lui qu'un moyen d'arriver à ce pur amour¹. Ainsi, maître du monde extérieur, maître de son âme et de ses mouvements intimes, le gnostique devient impassible ; et alors, conclut Clément d'Alexandrie, il devient semblable aux anges², mieux encore, semblable à Dieu lui-même³.

Voilà certes un portrait que la philosophie du Portique n'aurait pas désavoué ; c'est la doctrine de l'*ἀπάθεια*, que le théologien a poussée peut-être même plus loin que Plotin,⁴ qui l'avait aussi adoptée⁴.

Il est encore d'autres points de rencontre entre la doctrine de Clément et le néo-platonisme : telle est, par exemple, la question de la gnose⁵. Au-dessus de la foi qui lui sert de base et sans laquelle elle ne pourrait exister⁶, se trouve la gnose ou la science par excellence. Elle consiste dans

1. *Strom.* VI, cap. IX (P. G. IX, 294).

2. *Strom.* VI, cap. XIII (P. G. IX, 326).

3. *Strom.* VI, cap. IX (P. G. IX, 294).

4. Zeller, *op. cit.*, III p. t. II, p. 600. — « Le gnostique de Clément ressemble par plus d'un côté au sage des stoiciens, » Mgr Freppel. *Clém. d'Al.*, p. 470. Comment en effet ne pas songer à Sénèque ? Vid. *De ira*, l. II, cap. VI. — « Atque si nec magnam iram, nec frequentem, in animo sapientis locum habere credimus ; quid est, quare non ex toto hoc affectu illum liberemus ? *De tranq. animi.* cap. XIV. » — « Utique animus ab omnibus externis in se revocandus est ; sibi confidat, se gaudeat, sua suscipiat, recedat, quantum potest, ab alienis, et sibi applicet, damna non sentiat, etiam adversa benigne interpretetur. » — « Quid enim prohibet nos beatam vitam dicere, liberum animum et erectum et interritum ac stabilem, extra metum, extra cupiditatem positum ? » *De vita beata*, cap. IV. — « Non potest ergo quisquam aut nocere sapienti, aut prodesse ; quemadmodum divina nec juvari desiderant, nec laedi possunt ; sapiens autem vicinus proximusque diis consistit, excepta mortalitate, similis Deo. » *De constantia sapientis*, cap. VIII.

5. « Comme celle-ci, cependant, elle (la gnose) se rattache à la philosophie platonicienne, d'après laquelle la science, au lieu d'augmenter la responsabilité de l'homme, ajoute à sa moralité. Le Didascalée d'Alexandrie avait la prétention de former des chrétiens non seulement plus instruits, mais meilleurs que les autres. » Duchesne, *Hist. anc. de l'Égl.*, t. I, p. 340.

6. *Strom.* V, 1 (P. G. IX, 9.).

la démonstration solide et stable des choses que la foi possède en abrégé et comme en germe¹. « La gnose est une élaboration scientifique du contenu de la foi, *fides quærens intellectum* ; elle est l'édifice construit sur son fondement ; mieux encore, elle en est le développement vital »². Mais elle n'a pas seulement une valeur intellectuelle ; elle n'est pas simple spéculation : elle a des effets dans le domaine de la morale. Clément dit qu'elle est la perfection de l'homme, envisagé comme tel ; bien plus, elle est la consommation de la foi : seule elle peut élever le chrétien à l'état des parfaits³. Mais la gnose de Clément, comme l'enseignement des philosophes, ne s'adresse qu'à une élite. Elle ne peut être mise à la portée du vulgaire. C'est ainsi que le maître d'Origène distingue parmi les chrétiens deux catégories différentes : l'une comprend les simples fidèles qui se contentent de la foi commune, et l'autre se compose de ceux qui sont appelés à une destinée plus haute et auxquels est réservée la gnose⁴.

Le gnostique de Clément, comme celui du néo-platonisme, s'efforce de vivre dans la considération incessante des choses divines⁵. Pour cela, il s'applique à la contemplation, mais à la pure contemplation, celle où agit l'esprit seul. Ici nulle intervention des sens ; ce ne serait plus la vraie philosophie. Lorsque Pythagore imposait à ses disciples cinq années de silence, c'était le même but qu'il poursuivait : mais, en réalité, il avait emprunté cela à Moïse⁶. C'est donc à l'aide de cette application de l'âme s'absorbant dans les choses d'en-haut que celle-ci atteint Dieu ; car la gnose, c'est la science anticipée du ciel, elle s'épanouit en vision béatifique⁷.

Est-il d'ailleurs nécessaire d'établir tous ces rapproche-

1. *Strom.* VII, X (P. G. IX, 481).

2. De la Barre, *Dict. de Theol. cathol.*, col. 188.

3. *Strom.* VII, cap. x (P. G. : IX, col. 477).

4. « Ὅθεν ἐπὶ τέλει ἡ γνῶσις παραδίδεται τοῖς εἰς τοῦτο ἐπιτηδείους καὶ ἑγκρίτοις. » *Strom.* VII, c. x (P. G. IX, col. 480).

5. « Ἰστορῶν ἀεὶ τὰ θεῖα. » *Strom.* VI, c. x. (P. G. IX, col. 301).

6. *Strom.* V, cap. xi (P. G. IX, col. 101 et 104).

7. *Strom.* VII, X. (P. G. IX, col. 480). « Αὕτη πρὸς τέλος ἀγεί τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον. »

ments pour nous convaincre de l'étroite dépendance de Clément d'Alexandrie par rapport à la philosophie grecque ? Nous savons qu'il professa pour elle une très haute estime et que, loin de voiler son jugement favorable, il l'exprime au contraire avec conviction.

Même s'il n'avait pas jugé bon de faire connaître ses idées à cet égard, il eût été facile de les deviner, à lire les citations fréquentes qu'il emprunte aux philosophes grecs, en particulier à Platon et aux stoïciens, comme à voir les efforts qu'il fait pour établir leur entière conformité avec le contenu de l'Écriture sainte. C'est à tel point que le lecteur ne laisse pas d'être choqué de cette promiscuité continuelle : des textes de Platon sont appuyés sur les témoignages des saintes Écritures, et les uns comme les autres servent au même titre de preuves d'autorité pour établir les thèses de Clément.

*
* *

Comment s'étonner qu'il se soit trouvé des critiques¹ pour arguer de ces coïncidences caractéristiques, et conclure à une dépendance totale de l'enseignement ascétique de Clément par rapport à celui de la philosophie ? A les entendre, l'ascétisme de l'école d'Alexandrie ne serait chrétien que de nom ; en réalité, ce serait le pur enseignement de la philosophie, très éloigné par là même de l'esprit évangélique.

Mais rien, nous semble-t-il, ne justifie cet arrêt. Les emprunts faits par Clément à la philosophie sont trop évidents pour qu'on puisse les nier. Mais ce qu'il s'agit de déterminer, c'est la portée même de ces emprunts. Il a pris à la philosophie grecque sa terminologie, mais lui a-t-il emprunté du même coup son esprit ?² Dans son fonds, la pensée de Clément demeure-t-elle chrétienne, ou se fait-elle simplement l'écho des écoles de la Grèce ?

Nous n'hésitons pas, pour notre compte, à dire que l'ensei-

1. Harnack, *Das Mönchtum*, p. 19.

2. C'est là le point essentiel. « Aber dieselben Begriffe und Ideen haben in einem pantheistischen System eine ganz andere Bedeutung als in einem dualistischen oder monotheistischen. » C. Schmidt, *Plotin's Stellung zum Gnosticismus*, p. 90, T. und U, XX. L'auteur compare les systèmes de Plotin, de Valentin et d'Origène.

gnement de Clément est profondément chrétien. Tout en concédant qu'il a des attaches indéniables avec la philosophie grecque, on a l'obligation, si l'on veut embrasser sa mentalité complexe, de ne pas négliger certaines différences radicales qui interdisent de le confondre avec les simples philosophes : alors seulement on pourra se flatter de connaître la vraie pensée du maître du Didascalée ; car, ce qui importe, ce ne sont pas les détails, mais l'ensemble où ils viennent s'insérer pour prendre leur vrai sens et leur vraie portée. Signalons donc quelques-unes des idées essentielles qui élèvent une séparation entre Clément et le néo-platonisme d'abord, et plus généralement entre lui et la philosophie grecque.

Nous avons vu que l'idéal auquel aspirait le philosophe néo-platonicien, c'était la ressemblance avec Dieu. C'est aussi le but proposé aux efforts du gnostique. Mais, sous l'identité de la formule, quelle divergence profonde dans la pensée ! Pour Clément, le Dieu qu'il faut imiter et auquel il faut s'unir, n'est pas cet être absolument transcendant, cause première du monde et qui, d'après Plotin, se confond avec lui ; le Dieu de Clément, c'est celui de l'Évangile, le Dieu incarné dans la personne du Christ. « Dieu, dit-il, ne peut être l'objet ni de la contemplation, ni de la science ; mais son Fils est la sagesse, la science et la vérité¹. L'âme du juste, écrit ailleurs Clément, est vraiment divine et semblable à Dieu ; c'est dans cette âme que réside Dieu, maître de toutes choses, mortelles et immortelles, roi et père de tout ce qui est bon, celui qui est la loi et l'obligation, le Verbe éternel, qui est pour chacun en particulier et pour tous en général l'unique Sauveur. C'est lui, le Fils unique de Dieu..., qui imprime dans le gnostique la conformité parfaite avec sa propre image². » Il est donc manifeste que Clément propose, avant tout, à l'imitation du sage chrétien, l'image de Jésus-Christ. ; et en cela il demeure bien loin des conceptions philosophiques.

D'autres textes sont d'une limpidité parfaite et servent à

1. *Strom.* IV, cap. xxv (P. G. VIII, 1365).

2. *Strom.* VII, cap. III (P. G. IX, 421).

préciser celui qu'on vient de lire. Le gnostique, c'est celui qui porte la croix du Sauveur¹, c'est celui qui se rend semblable au Sauveur². Si donc Clément propose la ressemblance avec Dieu comme terme de la perfection morale, en cela il ne fait que suivre l'Évangile, alors même qu'il juge bon de se référer aussi à Platon³; et le modèle qu'il offre à l'imitation du gnostique, c'est en réalité Jésus-Christ, l'Homme-Dieu : par lui et par lui seul on atteint Dieu⁴.

Il y a plus. Si le sage chrétien poursuit un but différent de celui du philosophe, il s'inspire aussi de motifs tout autres que ceux sur lesquels s'appuie l'enseignement des écoles. Clément exprime cette diversité d'une façon très explicite. Il reconnaît que la continence dans le langage, dans le boire et le manger, dans les actes de la chair, telle que la professe la philosophie, mérite d'être embrassée pour elle-même ; mais il regarde comme bien plus digne d'estime et bien plus excellente celle dont le but est d'honorer Dieu et de le mieux connaître⁵. C'est dire qu'il obéit à une inspiration chrétienne, et non seulement à un motif rationnel, où la dignité humaine et l'orgueil ont plus ou moins de part.

Il se sépare d'une façon aussi tranchée et aussi nette de l'enseignement philosophique, lorsqu'il signale la récompense qui est réservée au gnostique et qu'il l'oppose à celle qu'attend le sage de la philosophie. « Le motif qui pousse le gnostique à endurer les travaux, les tourments et les afflic-

1. « Τὸν σταυρὸν τοῦ Σωτῆρος περιφέρων ». *Strom.* II, c. xx (P. G. VIII, 1049).

2. « Ἐξὶν ἐγκρατείας ἄπονον περιπεποιημένος κατὰ τὴν πρὸς τὸν Σωτῆρα ἐξομοίωσιν ». *Strom.* III, cap. xi (P. G. VIII, 1172).

3. Il rappelle cependant la parole évangélique. *Strom.* XII, XIV, (IX, 524).

4. « Christianity, whose keynote, like that of Neoplatonism, is unity, whose phraseology often resembles that of Neoplatonism, differs from it by the whole diameter of mental culture and spiritual experience. It approaches the human spirit, not with a theory, schema or process, but with a gospel, a declaration whose sum and substance is Christ Jesus, incarnate, crucified, risen » Hastings III, p. 851.

5. *Strom.* cap. v (P. G. VIII, col. 724). — C'est là une différence importante. « Sans doute les stoïciens ne meurent pas comme les chrétiens pour leur Dieu, mais « pour l'honneur de la dignité humaine. » Même Sénèque et Marc Aurèle affirment nettement qu'il faudrait agir ainsi si l'âme n'était pas immortelle ou si les dieux ne pouvaient rien. » Picavet, *op. cit.*, p. 54-55.

tions n'est pas celui qui soutient les philosophes : ceux-ci sont guidés par l'espoir de voir cesser les douleurs présentes et d'avoir part à certaines jouissances, tandis que la gnose engendre chez le gnostique la conviction très solide qu'il aura en partage les biens futurs, objet de son attente. C'est pourquoi il ne méprise pas seulement les supplices, mais encore toutes les jouissances d'ici-bas »¹. Il fait donc luire aux yeux du gnostique l'espérance chrétienne, la récompense éternelle, ce qui est un stimulant autrement puissant que les pâles compensations dont la philosophie parle à ses disciples. Mais un pareil enseignement n'est pas celui de la raison et de l'autorité humaine ; c'est celui de l'Évangile et de la dogmatique chrétienne. Clément est philosophe, sans doute ; pourtant il a su chercher plus haut ses inspirations et demeurer fidèle à l'orthodoxie.

On insiste, et l'on demande si décidément la gnose de Clément est chrétienne. Avouons-le : l'importance donnée à la connaissance dans le perfectionnement moral, ce partage des fidèles en deux catégories, dont les uns se contentent de la foi commune tandis que les autres aspirent aux derniers degrés de la sainteté, voilà qui sent trop le platonisme et la tendance aristocratique des écoles de philosophie pour qu'on puisse leur attribuer une origine chrétienne. Et cependant, même ici, qu'on analyse les caractères de la gnose de Clément, et l'on verra que, tout en ayant tiré sa théorie de milieux étrangers au christianisme, il s'est efforcé de la christianiser avant de l'incorporer à son enseignement.

En effet, Clément a pris comme base de son opinion ces paroles de l'Apôtre : *Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem*. Et il explique ce texte moyennant sa théorie de la foi qui, en se développant, croît et s'élève finalement jusqu'au comble de la perfection. La gnose procède donc de la foi, elle n'en est que l'achèvement et le terme³. Dans la

1. *Strom.* VII, cap. xi (P. G. IX, col. 488).

2. *Strom.* V, 1 (IX, col. 12). « Ἡ μὲν γὰρ κοινὴ πίστις καθάπερ θεμέλιος ὑπόκειται. » Vid. etiam *Strom.* VI, cap. 1 (IX, 208) ; II, XV (VIII, col. 948), etc.

3. « Notre théologien entend généralement par πίστις la foi des simples

pensée de Clément, le rôle de la foi est d'une importance capitale¹ : aussi n'y a-t-il pas de vrai gnostique en dehors de la tradition : « Κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανὼνα γνωστικὸς. » La gnose n'est donc pas le simple produit de la raison philosophique, s'exerçant sur les données de la foi ; elle vient de Dieu, elle est l'œuvre du Christ², et c'est à cause de cette origine divine que les philosophes grecs ne sont pas parvenus à la connaître³. Enfin la gnose n'est pas le simple produit de la connaissance⁴ : dans sa genèse, Clément assigne autant et plus d'importance à l'action et à la vertu qu'à la science. En effet, remarquons bien que la gnose ne s'acquiert qu'au prix d'une longue préparation, qui consiste en une sévère discipline morale. Il y a plus, dans maint passage, Clément en parle comme d'une véritable vertu. C'est la vertu par excellence. Qui la possède est, par cela même, élevé au-dessus des défaillances et des péchés de l'humanité. La gnose purifie le cœur.

« Voilà une façon de concevoir la gnose qui n'est plus purement platonicienne⁵. » En effet, lorsque Clément signale les éléments qui constituent la vraie gnose, il cite tout d'abord la contemplation, puis l'observance des préceptes, enfin les dispositions d'un homme bon⁶. Ailleurs il assigne une double finalité au gnostique : la science et l'action⁷ ; et lorsqu'il s'efforce de tracer l'idéal du sage, il ne s'en tient jamais à la science, à la contemplation : il complète son tableau par d'autres traits, la pratique de la vertu, les bonnes œuvres, et surtout la charité qui est comme le couronne-

chrétiens. Pour plus de précision, il l'appelle assez souvent, ἡ κοινὴ πίστις la foi commune. La γνῶσις embrasse les doctrines chrétiennes qui ne peuvent être saisies que par une suite de raisonnements. » De Faye, *op. cit.*, p. 188.

1. Vid. *Strom.* II, cap. XI (P. G. VIII, 984 et s.) Elle est donc la pierre angulaire. « Clément lui donne la place d'honneur. » De Faye, p. 188.

2. *Strom.* VI, cap. VII (IX, col. 277).

3. « Τίς δ'ἔστιν ἡ γνῶσις, οὐδὲ ὄναρ ἴσασιν. » *Strom.* V, c. XI (P. G. IX, 105.)

4. Il va sans dire que Clément n'admet pas deux catégories de fidèles, fondées sur deux natures différentes. Pour lui, le gnostique n'est que le chrétien parfait. « En somme, dit Tixeront, dans la foi et la gnose Clément a simplement marqué les deux degrés de la vie chrétienne, celui de la vie commune et celui de la perfection. » *Hist. des dogmes*, t. I, p. 274.

5. De Faye, *op. cit.*, p. 272.

6. *Strom.* II, cap. X (VIII, 981).

7. *Strom.* VII, cap. XVI (VIII, 541).

ment de la perfection¹. Il avoue même que, si la science est un moyen plus rapide et plus facile d'acquérir la vertu, il ne faut pas en conclure qu'elle soit indispensable et que, sans elle, on ne puisse y arriver².

Il est donc manifeste que, si Clément emprunte à la philosophie ses formules, l'esprit chrétien dont il les anime leur donne un sens et une portée tout autres que celle qu'elles avaient dans les écoles qui les ont créées. Et quand il a pris des doctrines toutes faites, c'est qu'il croit possible de les transporter telles quelles sur un terrain chrétien, sans qu'elles contredisent l'ensemble de l'enseignement ecclésiastique. Car, lorsqu'il aperçoit dans ces doctrines quelque chose qui ne s'adapte pas à sa religion, il le dénonce et le combat.

Prenons un exemple : le corps, pour les néo-platoniciens, est le mal par excellence, c'est la prison de l'âme. Clément n'accepte pas des idées aussi opposées aux doctrines chrétiennes : pour lui, tout est l'œuvre de Dieu, tout par conséquent est bon ; l'âme n'est pas tombée dans un état inférieur lorsqu'elle a été unie au corps, car Dieu conduit tout vers un état meilleur³.

Il en va de même pour ce qui est des stoïciens ; il adopte leur ἀπάθεια et il en parle avec enthousiasme ; mais, dans ce système, l'affirmation du panthéisme est une erreur notoire contre laquelle il s'élève. Lorsqu'il parle de sainteté, il entend ne pas confondre avec la perfection de Dieu la vertu humaine, aussi parfaite qu'on la suppose ; il ne s'agit pour lui que d'une simple analogie. Aussi les stoïciens lui semblent-ils grandement impies lorsqu'ils osent enseigner que la vertu de l'homme est identique à celle de Dieu⁴.

Dans d'autres cas semblables, se voit-il amené à un conflit entre le système de Platon et ses théories personnelles, il n'épargne pas davantage le philosophe athénien qui est cepen-

1. De Faye, *op. cit.*, p. 274 et s.

2. *Strom.* I, cap. II (VIII, 729). Au contraire, sans aucune culture, il y a des chrétiens qui sont de vrais philosophes. « Ἐξεστι γὰρ τῷ καθ' ἡμᾶς πολιτευομένῳ καὶ ἀνευ γραμμάτων φιλοσοφεῖν. »

3. *Strom.* IV, XXVI (VIII, 1376-1377).

4. *Strom.* III, cap. XIV (P. G. IX, col. 524).

dant son auteur favori ; il déclare que la doctrine platonicienne lui semble imparfaite, insuffisante pour le gnostique ; seule la doctrine du Christ est parfaite¹.

*
* *

Il est temps de conclure notre long exposé. Clément d'Alexandrie, grec de naissance et d'éducation, avait trop pénétré dans la pensée philosophique de la Grèce pour ne pas avoir appris à estimer la beauté et la profondeur de la doctrine chez les penseurs helléniques. Une fois converti au christianisme, il découvrit entre les dogmes chrétiens et la pensée de ses anciens maîtres une réelle affinité, et il se crut le droit de ne pas renoncer absolument à la culture grecque qui avait façonné son esprit. Il pensa faire mieux en mettant ses connaissances au service de l'Église. Voilà quel fut l'idéal poursuivi pendant sa vie, tel qu'il se révèle d'une façon incontestable dans son œuvre.

Mais Clément avait été pleinement conquis à sa foi nouvelle. Profondément convaincu des enseignements évangéliques, et ayant en outre l'âme d'un apôtre, il ne rêvait que nouvelles conquêtes pour le christianisme. Aussi son œuvre est-elle avant tout pratique : il ne s'est pas livré à la spéculation, à l'élaboration du dogme ; ses écrits sont des exhortations morales, tantôt aux simples chrétiens, tantôt à ceux qui recherchaient une plus haute perfection, sans oublier ceux qui restaient en dehors de l'Église et qu'il ambitionnait d'atteindre. Mais comment aurait-il réussi sans un instrument qui lui permit de se mettre en contact avec eux ? Il devait parler leur langage, il devait aussi leur présenter un système coordonné, logique, capable d'être mis sans désavantage en parallèle avec les synthèses que la philosophie avait conçues.

Ce que Clément demanda d'abord à la philosophie, ce fut un cadre, où il ne voulait admettre que des idées chrétiennes : les lignes pourraient sembler empruntées à la pensée grecque,

1. *Strom.* VI, XV (P. G., IX, col. 341).

le fond de la doctrine serait purement chrétien. A la philosophie il emprunta ensuite un formulaire, qui était alors courant et s'imposait à lui sous peine de n'être pas compris de ses contemporains, et enfin une méthode d'exposition¹. Tout cela il pouvait le prendre en dehors du christianisme sans s'écarter de la plus saine orthodoxie.

Cependant l'œuvre était délicate. Bien des notions semblaient communes à la philosophie et au christianisme, qui, dans leur fond même, étaient séparées par un abîme. Aussi les efforts de Clément pour les vider de leur contenu philosophique et pour leur communiquer le sens chrétien n'ont pas toujours réussi à leur enlever ce qu'elles ont d'équivoque et de vague.

Telle, par exemple, l'idée de ressemblance avec Dieu. Elle est dans l'Évangile, elle est aussi dans Platon, mais Clément n'en a pas démêlé toutes les nuances². Il en est de même pour la *gnose*, d'origine platonicienne, et qu'il s'est efforcé de baptiser. Malgré tout, il reste, dans sa conception du gnostique, quelque chose qui se ressent de son origine philosophique et qui ne s'adapte peut-être pas exactement aux idées chrétiennes³. La tâche consistait à fusionner l'élément philosophique et l'élément chrétien, mais à condition que le dogme restât bien lui-même. En réalité, les deux éléments ne sont par endroits que juxtaposés et ne se compénètrent pas suffisamment⁴.

Toutefois, nous l'avons dit, il est impossible d'admettre le moindre doute concernant l'orthodoxie de Clément. Il est

1. Vid. Freppel, *Clément d'Alex*, p. 209. *Ped.* I, c. XIII.

2. De Faye, *op. cit.*, p. 264.

3. « C'était une gnose orthodoxe; elle ne se faisait point d'affaires avec le Créateur, elle ne s'égareait ni dans les folles rêveries du Plérôme, ni dans les virtuosités d'une ascèse impraticable; mais, tout comme l'autre, elle assurait à ses adeptes une situation privilégiée dans l'ensemble des fidèles. Un chrétien gnostique avait dans sa vie religieuse des éléments que le commun des fidèles ne possédait point. Il ne faisait pas son salut comme tout le monde; il savait plus que les autres; son idéal moral était plus élevé que le leur. » — Duchesne : *Hist. anc. de l'Eglise*, t. I, p. 335. « On avouera que la gnose de Clément est une conception tout à fait étrangère au christianisme. » De Faye, p. 273.

4. Vid. Tixeront, *op. cit.*, I, p. 267.

et il prétend rester chrétien de tout point ; son intelligence a pu avoir des faiblesses, et se laisser prendre à de simples apparences ; mais son intention, l'esprit qui anime ses écrits sont tout à fait chrétiens. « Le christianisme de Clément est donc l'esprit qui l'inspire et qui, le plus souvent, le détermine dans le choix qu'il fait des éléments mêmes qu'il emprunte à la philosophie. Ce christianisme exerce ainsi une action qu'on pourrait appeler *interne et organique*. C'est avant tout la sève qui jaillit du sol nourricier et qui alimente le tronc et les rameaux de l'arbre. Vous remarquez que certains rameaux ont l'air moins verdoyants que les autres : c'est que la sève n'est pas encore montée jusqu'à eux. Dans certaines de ses idées, même les plus importantes, Clément semble plus grec et plus philosophe qu'il ne convient à un chrétien : n'en soyez pas surpris ; son christianisme ne s'est pas encore emparé de ces idées et n'a pas eu le temps de les marquer à son effigie ¹. »

Par conséquent, si l'on insiste sur les procédés d'imitation philosophique, on peut signaler des expressions et des développements qui sont passés dans ses écrits sans assez de travail pour en opérer la transformation ; mais, si l'on embrasse l'ensemble de son enseignement, on aura vite fait de reconnaître l'inspiration chrétienne qui y circule comme un souffle de vie, qui donne à ses idées leur vrai sens et les place à leur vrai point de vue. C'est alors qu'on voit comment ses convictions chrétiennes n'ont pas été le moins du monde entamées.

Somme toute, l'action de la philosophie a été loin d'être nuisible au développement de l'ascétisme. Elle lui a plutôt préparé le chemin, en habituant les esprits à des conceptions de vie morale, qui, sans concorder tout à fait avec le christianisme, avaient avec lui une certaine parenté. Des esprits, imbus de l'enseignement des écoles grecques, ne se trouvaient pas trop dépaysés, alors qu'ils se transportaient dans le monde chrétien ².

1. De Faye, *Clément d'Alexandrie*, p. 298.

2. Vid. Dom Berlière, *Les Origines du Monachisme*, etc. p. 51.

Mais on ne saurait aller plus loin, ni admettre une influence tant soit peu considérable du néo-platonisme sur la formation et la diffusion du monachisme. Ailleurs qu'à Alexandrie, loin de toute influence philosophique, nous avons vu la vie ascétique se développer et préparer la voie au monachisme¹. Puis de l'aveu même de ses partisans, la philosophie était impuissante à conquérir les masses et se contentait d'exercer son action sur une élite très restreinte².

1. « Jene Vervandschaft der heidnischen Philosophie mit dem Christentum, besonders in etischer Beziehung, hatte aber vielfach den Boden vorbereitet, so dass die christliche Ascese rascher und leichter sich entwickeln konnte. » J. Mayer, *Die christl. Ascese*, p. 33. — « Plotin und seine Schüler kannten keine πίστις, sie dachten nur an die Klugen und Weisen, und boten dem Volke Steine statt Brot. » C. Schmidt, *Plotin's Stellung*, etc., p. 81.

2. Porphyre : *De Abs.*, I, 17; II, 3. — Vid. Mayer : *Die christl. Ascese.*, p. 33.

CHAPITRE II

Clément d'Alexandrie.

Clément d'Alexandrie, nous l'avons dit, est un esprit essentiellement pratique. Tous ses enseignements, dans sa pensée, sont destinés à passer dans la réalité de la vie ; il n'étudie jamais les questions par dilettantisme ou en les considérant comme simple objet de spéculation. Le Didascalée, sous sa direction comme sous celle d'Origène, n'est pas seulement un centre où l'on vient puiser la science chrétienne ; on y apprend aussi « une forte discipline morale » ¹. Dès lors, il est intéressant de recueillir ses idées sur la vie ascétique, car on peut être assuré qu'elles ne sont pas restées à l'état de simple idéal, mais qu'elles ont trouvé leur application dans la vie du maître d'abord, dans celle de quelques-uns de ses disciples aussi, entraînés par son exemple et par ses leçons.

D'autre part, pour l'ascétisme comme pour l'enseignement théologique en général, Clément marque une étape importante. Il prépare la transition entre les premiers essais des Pères Apostoliques et des Apologistes, limités par les nécessités de la polémique et de l'organisation, et la grande synthèse d'Origène ², par qui la théologie apparaît définitivement ébauchée. Aussi peut-on déjà intituler « ascétisme scientifique » celui de Clément d'Alexandrie. Il constitue un

1. De Faye, *op. cit.*, p. 33.

2. De Faye, *op. cit.*, Introd. II.

vrai système ; c'est comme le premier essai d'un enseignement méthodique de la vie religieuse qu'il offre à notre étude ¹. Même les mots « ascèse », « ascète », prennent pour la première fois, sous sa plume, le sens chrétien que nous leur donnons aujourd'hui ². D'ailleurs, on l'a dit également, en faisant du Didascalée une école de vie religieuse supérieure, Clément ne voulait pas, à l'instar des philosophes, réserver ses enseignements à une sorte d'aristocratie de la morale ; il entendait s'adresser à tous les chrétiens, puisqu'en chacun d'eux il reconnaissait le germe de la perfection ³.

On a prétendu que l'œuvre de Clément, en fait de morale, fourmille de contradictions. Markgraf formule ce grief et en donne des exemples ⁴ ; mais peut-être serait-il aisé de résoudre la plupart de ces antinomies apparentes. Il faut remarquer, en effet, que la morale dont Clément fait l'exposé admet plusieurs degrés : naturellement, les pratiques imposées à chacun de ces degrés varient et peuvent sembler contradictoires ⁵. D'autre part, son esprit, qui était d'une modération remarquable, le porte à fuir les doctrines extrêmes ; et c'est ainsi qu'en les repoussant il a l'air parfois de se contredire. Enfin il ne faut pas oublier les emprunts qu'il a faits à la philosophie sans y apporter toujours un suffisant discernement : de là des formules qui dépassent sa véritable pensée et qu'il faut ramener à leurs justes limites, en les comparant à d'autres passages qui les complètent ou les expliquent.

Nous ne nous arrêterons pas longuement à définir l'idéal

1. « Clemens war in der Kirche der erste der ein wissenschaftliches System der Ethik aufzustellen versuchte. » Markgraf, *Zeitsch. f. K. G.* 1901, p. 514.

2. « Ascese (ἄσκησις) bezeichnete bei den Griechen die zum Wettkampfe und Wettlaufe nötige körperliche Abhärtung und Uebung. » *Kirchenlexikon*, Ascese, I, 1460.

3. Vid. De Faye, *op. cit.*, p. 69 et 70.

4. « Nichts wäre leichter als in Clemens Lehre eine Menge von Widersprüchen aufzuweisen. » C'est ainsi qu'il aime la vie, l'art, la science, est sensible à la beauté, à la vie de famille, à l'amitié, ne s'oppose pas à l'usage du vin et de la viande, combat les encratites, etc., et d'autre part il prêche la fuite et le mépris du monde, une vie austère d'ascétisme, etc ». *Z. f. K. G.*, p. 513.

5. De Faye admet : 1° une morale à l'usage des simples fidèles : 2° un degré

de perfection chrétienne que conçoit Clément d'Alexandrie. Nous avons déjà vu, au cours du chapitre précédent, que, d'après lui, le gnostique doit aspirer à la *ressemblance avec Dieu* comme fin de son progrès moral ; idéal à moitié philosophique, au moins dans sa formule, à moitié chrétien par les corrections qu'y introduit Clément. Mais, là où sa pensée ne relève que du pur enseignement chrétien, sans aucune solidarité philosophique, c'est lorsqu'il signale la charité comme moyen pratique de s'élever à ce suprême degré de perfection. Il enseigne en effet que la perfection n'est pas dans la simple fuite du mal ; elle ne réside pas davantage dans le bien que l'on réalise par un motif de crainte ou même par l'espoir de la récompense ; elle ne se trouve que dans le bien que l'on fait pour lui-même et par charité¹. La chasteté elle-même n'est recom mandable qu'en tant qu'elle est pratiquée par amour pour Dieu². C'est là qu'est la vraie inspiration chrétienne de Clément.

Parmi les moyens d'arriver à la perfection, Clément range aussi la gnose, cette connaissance supérieure et scientifique de la religion : mais, ne l'oublions pas, il lui assigne comme principe la foi, aussi nécessaire dans la vie chrétienne que la respiration dans la vie organique³. Il va sans dire qu'à ses yeux, une pareille connaissance, si relevée qu'on la suppose, resterait inféconde si elle n'était accompagnée des œuvres. Même l'ἀπαισις, cette indifférence d'âme par rapport à tout ce qui peut introduire le trouble dans la vie intérieure du gnostique, doit recevoir le correctif de l'action et de l'effort, si elle ne veut dégénérer en insouciance stérile. Aussi le

supérieur ou discipline gnostique et 3^o la morale gnostique. (Vid. *op. cit.*, p. 256). Le « Protrepticus », le « Paedagogus », et un ouvrage que Clément avait le dessein de composer et dont nous avons peut-être des anticipations dans les derniers livres des Stromates, indiquent ces divers degrés. — « Bei Clemens von Alexandrien, dit de son côté Pruner, finden sich die Grundlinien der in später Zeit allgemein geworden Unterscheidung einer reinigenden, erleuchtenden und einigenden Ascese. » *Kirchenlexikon*, Ascese, I, col. 1465.

1. *Strom.* IV, XXI (VIII. 1345).

2. « Εἰ μὴ δι' ἀγάπην γίνεται τὴν πρὸς τὸν Θεόν. » *Strom.*, III, c. v (VIII, 115 3).

3. *Strom.*, II, c. II. VIII, 967.

gnostique est-il loin de croupir dans l'oisiveté ; son activité, qui n'est point agitation, se concentre sur le seul objet digne de ses efforts, sur son âme et sur Dieu. Il a de son avancement moral un soin qui ne connaît pas la lassitude¹ ; il se travaille et se façonne sans répit². Clément compare même le travail de la perfection aux jeux publics où l'on s'efforce de remporter la victoire. Dieu est le président du concours ; son Fils distribue les couronnes, et les anges en sont les spectateurs. Le triomphe consiste dans la victoire sur les vices et les passions³.

*
* * *

Ce qui n'est pas sans nous causer quelque surprise, c'est le fait que Clément d'Alexandrie, épris d'un si bel enthousiasme pour la vie gnostique, pour le détachement total, pour l'ἀπαθεία, ne recommande pas d'une façon explicite la virginité⁴. Il est plutôt porté à admirer la sainteté du mariage⁵. Ses sympathies vont de préférence au chrétien qui s'engage dans le mariage en vue de procréer des enfants, et qui, une fois son but atteint, se conduit, même dans la vie de famille, comme s'il était vierge. La force d'âme qu'une pareille situation suppose lui semble supérieure à celle de l'ascète qui fuit le mariage et tarit ainsi cette source de tentations⁶. A vrai dire, on sent qu'il y a chez Clément comme un parti pris de mettre en évidence l'excellence du mariage, de montrer la dignité et la sainteté de cet état⁷.

1. *Strom.*, VII, I (IX, 405).

2. « Ναὶ μὴν ἑαυτὸν κτίζει καὶ δημιουργεῖ. » *Strom.*, VII, III (IX, 417) et *Strom.*, VII, c. IX (IX, 473).

3. *Strom.*, VII, c. III (IX, 425).

4. « Clemens wesentliche Meinung ist klar, er ist nicht für die Virginität, er ist nicht Asket. » Markgraf, *Zeitsch. f. K. G.*, 1901, p. 505.

5. « Μονογαμίαν δὲ καὶ τὴν περὶ τὸν ἕνα γάμον σεμνότητα θαυμάζομεν. » *Strom.*, III, c. I (VIII, 1103).

6. *Strom.*, VII, c. XII, (IX, 497-500).

7. Au contraire il semble laisser dans l'ombre la virginité. « ἼΗ δὲ τινες καὶ τῆς παρθένου τὴν χήραν εἰς ἐγκράτειαν προτείνουσι, καταμεγαλοφρονήσαντες ἥς πεπειράται ἡδονῆς. » *Strom.*, III, c. XVI (P. G., VIII, 1205).

Est-ce là peut-être une de ces contradictions qu'on lui reproche ? Funk nous semble avoir bien saisi la raison de cette attitude, apparemment indifférente pour la virginité, sinon hostile. Cette attitude, chez lui, était voulue, systématique, parce qu'il y voyait une façon de réagir contre des mœurs qu'il déplorait de rencontrer dans la société de son temps. Le mariage était alors discrédité ; on le fuyait, demandant à une vie libre de tout souci familial des plaisirs que l'austérité du mariage ne peut accorder : de là cette dépopulation qui faisait des ravages dans toutes les villes de l'empire¹. Quelque distance qu'il y eût entre la virginité chrétienne et ce célibat égoïste et honteux, Clément pouvait craindre de favoriser ces tendances de l'époque, en recommandant la virginité même pour des motifs absolument opposés. D'autre part, son silence calculé ne pouvait nuire à la virginité chrétienne : elle était suffisamment connue et pratiquée, et les honneurs ne lui étaient pas ménagés. C'est pour ces raisons qu'il recommande le mariage².

Mais qu'il est loin de méconnaître le rôle de la virginité dans la morale chrétienne ! Sa réaction en faveur du mariage discrédité ne le rend nullement injuste pour l'état des vierges. Même lorsqu'il s'adresse à des philosophes, il ne s'exprime pas autrement sur ce point que les auteurs ecclésiastiques que nous avons déjà cités. A la suite de saint Paul dont il rapporte les paroles³, il reconnaît que cet état est supérieur à celui du mariage. Il y voit un effet de la grâce qu'il faut recevoir avec reconnaissance⁴ et sans concevoir de mépris pour ceux qui sont enchaînés dans les liens du mariage⁵. Mais en même temps, et pour éviter toute équivoque, il insiste sur les motifs qui doivent pousser vers cet état ; il les veut d'ordre moral, et parmi eux l'apostolat

1. Vid. Boissier, *La relig. d'Auguste aux Antonins*, I, p. 92 et s.

2. Funk, *Theolog. Quartalschrift*, 1871, p. 436 et s.

3. *Strom.*, IV, 23 (VIII, 1357).

4. « Ἡμεῖς εὐνουχίαν μὲν, καὶ οἷς τοῦτο δεδωρόηται ὑπὸ Θεοῦ, μακχαρίζομεν. » *Strom.*, III, c. 1 (VIII, 1104).

5. *Strom.*, III, c. XVIII (VIII, 1208).

doit primer tous les autres : la virginité est un moyen de travailler plus librement et plus efficacement au bien du prochain¹. Par là, indirectement, il flétrit les motifs peu avouables qui poussaient les mondains à renoncer au mariage. Au contraire, il demande que la virginité procède d'une intention pure et conforme à la raison, et qu'après l'avoir embrassée, on sache tenir fortement à sa résolution et ne plus revenir en arrière².

C'est qu'en réalité Clément avait une profonde estime pour la virginité : le contraire resterait inexplicable dans l'ensemble de sa doctrine. Étant donné les circonstances spéciales où se mouvait la société de son temps, il devait réagir pour réhabiliter le mariage et s'opposer ainsi au fléau de la dépopulation ; aussi le devoir qui, dans l'état de mariage, lui apparaît comme le plus important, celui sur lequel il insiste invariablement, est-il celui de la procréation³. Ce point une fois assuré, il fait plutôt du mariage une école de continence idéale, où l'homme, malgré d'incessantes sollicitations, domine ses penchants charnels, tout comme s'il était voué à la pratique de la virginité. Car il faut remarquer que Clément a une certaine tendance à ne considérer la virginité que du point de vue de son ἀπάρτη, de la maîtrise que l'âme exerce sur les mouvements de la chair. Il insiste sur la force plus considérable que suppose la parfaite continence, après qu'on a déjà éprouvé les plaisirs des sens⁴. Mais quelle que soit son intention de laisser un peu dans l'ombre l'état de virginité, il reconnaît en passant qu'elle est pratiquée au sein de la communauté chrétienne⁵. Le gnostique, en con-

1. *Strom.*, III, XII.

2. *Strom.*, III, XII. (VIII, 1177 et s.). « Ἡ πρόθεσις τε ἐκάστου, τοῦ τε ἑαυτὸν εὐνουχίσαντος τοῦ τε αὖ γάμφῳ διὰ παιδοποιίαν συζεύξαντος, ἀνένδοτος πρὸς τὸ ἦττον διαμένειν ὀφείλει.... καθαρῶς ἅμα καὶ λελογισμένως ἐγκρατευσάμενος. »

3. Quand il parle du mariage, c'est là le motif qu'il met en avant : « Διὰ παιδοποιίαν συζεύξαντος. » *Strom.*, III, XII (VIII, 1177). « Ἀδελφὴ δὲ τοῦτῳ ἡ γυνὴ μετὰ παιδοποιίαν. » *Strom.*, VI, XII (IX, 321).

4. C'est ainsi qu'il met la veuve chaste au-dessus de la vierge. Ailleurs, *Strom.* VII, XII (IX, 499) il écrit : « Ὁ γὰρ ἐπιθυμήσας, καὶ κατασχών ἑαυτοῦ, καθάπερ ἡ, χήρα διὰ σωφροσύνης αἰθὺς παρθένος. »

5. *Strom.*, III, XIII (VIII, 1179).

tractant mariage, ne doit le faire que si le Verbe le lui inspire : mais alors il est loin d'être inférieur à celui qui reste libre de sa personne¹.

*
* *

En ce qui concerne la *pauvreté*, Clément peut parler avec plus de liberté ; il n'a pas à craindre les mêmes inconvénients que par rapport à la virginité. Au contraire, tout en indiquant des pratiques volontaires et proposées à des âmes supérieures, il réagit en même temps contre la soif des richesses, vice de tous les temps, mais particulièrement de son époque.

Sa doctrine sur la pratique de la pauvreté est d'une prudence remarquable, comme tous ses enseignements ; il y fait, avant tout, preuve d'une grande pondération d'esprit ; il tient à donner un fondement solide à ses conseils et à écarter toute fausse conception de la richesse et de la pauvreté. Ainsi affirme-t-il que les richesses en elles-mêmes ne sont ni bonnes ni mauvaises² ; elles sont un instrument³ ; tout dépend de l'usage qu'on en fait. Cependant la pauvreté extrême n'est nullement à conseiller ; celui qui manque du nécessaire se laisse abattre et détourner des choses plus hautes, absorbé qu'il est par la préoccupation de subvenir aux besoins impérieux de la vie⁴. Pourtant la pauvreté ne consiste pas seulement à se dépouiller des richesses ; on peut être dénué de ressources et néanmoins très cupide dans le fond de l'âme.

1. « Τὸ, γαμεῖν δὲ ἔαν ὁ Λόγος ἔρῃ, λέγω, καὶ ὡς καθήκει. » *Strom.*, VII, c. xii (XI, 497).

2. « Οὐ χρὴ τοῖσιν τὸ ἐξ αὐτοῦ μὴ ἔχον μήτε τὸ ἀγαθὸν, μήτε τὸ κακὸν. » *Quis div. salv.*, XIV (IX, 617).

3. « Καθάπερ ὅλη τις καὶ ὄργανα...Τοιοῦτον καὶ ὁ πλοῦτος ὄργανον ἐστί. » (*Ibid.*)

4. *Quis dives salv.* XII (IX, 616). « Ἀνέρικτον γὰρ καὶ ἀμήχανον, δεόμενον τῶν πρὸς τὸ βιοτεῖναι ἀναγκαίων μὴ κατακλᾶσθαι τὴν γνώμην καὶ ἀσχολίαν ἔχειν ἀπὸ τῶν κρείττωνων, ὅπως οὖν καὶ ὀθενοῦν τὰυτα πειρώμενον ἐκτορίζεῖν. » *Vid. Strom.*, V, c. vi (VIII, 1244).

La vraie pauvreté, c'est la pauvreté du cœur ; c'est celle qui se dépouille de l'affection aux biens de ce monde, et de tout sentiment de secret orgueil pour ce sacrifice surhumain¹. La vraie grandeur de l'âme consiste à mépriser les richesses². « Si nous n'avons pas de patrie ici-bas, dit Clément, c'est pour que nous méprisions les biens terrestres³. » Et, en parlant des riches qui introduisaient le luxe même dans les actes les plus humiliants du corps, il écrit : « Je voudrais que toute leur vie ils considèrent l'or comme l'ordure⁴. » Si, pour lui, la vraie pauvreté est ainsi la pauvreté de l'âme, le détachement affectif des biens, il est loin de croire que le dépouillement réel soit de nulle valeur, pourvu qu'on le vivifie par le détachement intérieur dont il est l'expression et l'auxiliaire. C'est ainsi que, lorsqu'il décrit le gnostique, il n'oublie pas ce caractère : « Le gnostique, c'est celui qui donne ce qu'il a et qui, selon la mesure de ses moyens, fait le bien par sa parole et par ses actes⁵. » Il est plus explicite lorsqu'il rapporte et commente les passages du Nouveau Testament où la pratique de la pauvreté se trouve recommandée. « Bienheureux sont les pauvres, écrit-il, qu'ils le soient en esprit, ou qu'ils le soient pour la justice. Ce n'est donc pas indifféremment que les pauvres sont dits bienheureux : ne le sont vraiment que ceux qui ont voulu le devenir pour la justice⁶. » Commentant encore le passage de l'Évangile : « Celui qui aura quitté son père, ou sa mère.. à cause de moi et de l'Évangile », il s'exprime ainsi : « Celui-là est bienheureux : toutefois on ne désigne pas par là n'importe quel martyr, mais le martyr gnostique, celui de l'homme qui, ordonnant sa vie d'après la règle de l'Évangile, abandonne pour l'amour de Dieu non seulement ses parents,

1. *Quis div. salv.*, XII.

2. *Paed.*, II, c. III (VIII, 440).

3. *Paed.*, III, VIII (VIII, 612).

4. *Paed.*, II, c. IV (VIII, 440).

5. « Μεταδιδούς ὃν ἔχει ὡς οἷος τε ἐστὶν εὐεργετῶν καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ. » *Strom.*, II, c. XIX (P. G., VIII, 1040).

6. *Strom.*, IV, VI, (VIII, 1237-1239).

mais encore sa fortune et ses biens, afin de vivre en dehors d'un attachement excessif à ces objets¹. » •

On voit que la doctrine proposée par Clément d'Alexandrie est pleine de prudence et de bon sens : point de zèle indiscret ; la pauvreté excessive est presque incompatible avec la vertu ; d'autre part la pauvreté doit être avant tout dans les désirs. Mais elle peut être aussi effective ; et celui qui la pratique ainsi ne fait que suivre l'invitation de l'Évangile.

La difficulté qu'on éprouve à dégager la vraie pensée de Clément, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, provient de son tempérament spécial d'écrivain : car il est loin de se distinguer par la précision et l'enchaînement logique ; de même aussi, lorsqu'il s'adresse à différentes catégories de personnes et distingue plusieurs degrés dans la vie morale, il n'a pas assez le souci d'établir des séparations bien tranchées.

*
* *

Pour ce qui est de la *mortification*, Clément en est partisan résolu : aussi la conseille-t-il avec force et réclame-t-il qu'on se l'impose volontairement. C'est, d'après lui, le moyen de se préparer à supporter les souffrances inséparables de la vie² ; elle est, de plus, indispensable à quiconque veut s'habituer à rester dans les limites du juste et du licite³. D'autre part, l'austérité de la vie n'empêche pas seulement les chutes, elle prévient même les tentations⁴. Tels sont, pour Clément d'Alexandrie, les avantages de la mortification extérieure, et en même temps les motifs qui doivent en recommander la pratique. Le gnostique, le chrétien parfait la pratique par-

1. *Strom.*, IV, c. IV (VIII, 1229).

2. *Paed.*, III, cap. VIII (VIII, 612).

3. *Paed.*, II, I.

4. « Αύστηρὸς οὗτος ἡμῖν, αὐστηρὸς οὐκ εἰς τὸ ἀδιαφρόν μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ ἀπειράστον. » *Strom.* c. VII, VII (P. G. IX, 465).

tout et toujours ; le jour et la nuit, dans ses paroles, dans sa vie, dans ses mœurs, il est un vrai martyr¹.

Mais comment faut-il comprendre cette mortification extérieure et sous quelles formes est-elle conseillée ? Clément recommande d'une façon générale la mortification du corps : il faut arriver à ne plus tenir compte de la chair, et pour cela lui refuser tout, à l'exception de ce qui est absolument nécessaire pour ne pas l'exposer à la mort². On le voit, d'après lui, le suicide excepté, il n'y a pas de rigueur que l'on ne puisse imposer au corps.

De prime-abord, une telle austérité ne semble guère s'expliquer que par une conception dualiste, qui voit dans le corps le principe du mal, l'obstacle au progrès moral. Cependant, comme le fait remarquer Markgraf, la pensée de Clément n'est pas arrivée à se formuler avec une parfaite netteté ni sur la nature du corps, ni sur ses relations avec l'âme. Il n'a pas là-dessus de système arrêté³.

Ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il ne considère pas le corps comme foncièrement mauvais ; il est loin de souscrire, nous l'avons dit, aux idées gnostiques sur la matière. Tout ce qui est sorti des mains du Créateur est bon : le corps humain ne saurait faire exception. Au contraire, l'attitude du corps semble le prédestiner à contempler le ciel ; les organes des sens sont faits pour la connaissance, et tous les membres, pour le bien. Il est même le tabernacle du Saint-Esprit et s'est trouvé porté à sa perfection en Notre Seigneur⁴. L'homme, d'après Clément, est un composé d'éléments di-

1. *Strom.* II, cap. xx (VIII, 1048-1049). — « Μαρτύρησει νύκτωρ, μαρτυρήσει μεθ' ἡμέραν, ἐν λόγῳ, ἐν βίῳ, ἐν τρόπῳ μαρτυρήσει. »

2. « Μόνον δὲ αὐτῷ ἐπιτρέπει χρῆσθαι τοῖς ἀναγκαίοις, ἵνα μὴ αἰτίαν τῆς διαλύσεως παράσχη. » *Strom.* VI, c. ix (P. G. IX, 296).

3. « Er lehrt dualistisch und asketisch wies eine Vorgänger (Platon et Philon). Freilich systematische Klarheit und Einheitlichkeit darf man von Clemens ebensowenig erwarten wie sie Plato zeigt in der Lehre von Verhältnis zwischen Körperlichem und Geistlichem. Dieser hat das erstere bald als dienendes Werkzeug des zweiten, bald als Mitursache zum Guten angesehen. Clemens giebt kein System. » Markgraf., *Zeitschr. f. Kirch. Gesch.* 1901, p. 492.

4. *Strom.*, IV, cap. xxvi (VIII, 1372-1373).

vers, mais non contraires, le corps et l'âme. Celle-ci est la partie la plus digne de l'homme, le corps est l'élément inférieur ; mais il ne s'ensuit ni que l'âme soit bonne par nature, ni que le corps soit mauvais¹. Il n'en reste pas moins que, pour l'écrivain d'Alexandrie, le corps est plutôt un obstacle qu'un auxiliaire, et que l'âme, en attendant la séparation de la mort, doit dès cette vie s'en rendre aussi indépendante que possible².

Entrant plus avant dans le détail, Clément conseille la *mortification des sens*. Le gnostique se refuse impitoyablement tout ce qui n'a d'autre but que le plaisir ; il ne saurait rechercher même en rêve rien de ce qui charme la vue, ni les odeurs délicates, ni les aliments savoureux ou les boissons raffinées. Il évitera même les banquets, à moins qu'il n'y ait lieu d'y assister pour favoriser l'amitié et l'union³.

Il veut aussi qu'on engage comme une lutte contre le sommeil, pour que, peu à peu, graduellement, on s'habitue à lui dérober le plus de temps possible.

Mais la forme de mortification qu'il a le plus préconisée, c'est celle de *l'abstinence de vin et de chair* : il ne cache pas son admiration pour ceux qui professent ce genre de pénitence⁴. Il se réclame tout ensemble des prescriptions de l'apôtre saint Paul et des philosophes⁵. Au reste, il ne considère ces aliments ni comme impurs, ni comme mauvais ; il tient au contraire à affirmer que celui qui en fait un usage modéré ne se rend nullement coupable, et ici encore il s'appuie sur saint Paul⁶. Le vrai motif qui le pousse à donner ce conseil, d'ailleurs mis en pratique par les fidèles, doit être cherché ailleurs : Clément considère le démon de l'in-

1. *Ibid.*, col. 1373 et 1376.

2. Vid. par exemple *Strom.*, IV, III (VIII, 1225).

3. *Strom.*, VII, cap. VII (IX, col. 452).

4. *Paed.*, II, I (VIII, 396).

« Ἀγαμαι τοίνυν τοὺς αὐστηρὸν ἐπανηρημένους βίον, καὶ τῆς σωφροσύνης τὸ φάρμακον ἐπιποθοῦντας, τὸ ὕδωρ φεύγοντας δὲ ὅτι μάλιστα πορρωτάτω τὸν οἶνον, οἶον πυρὸς ἀπειλήν. » *Paed.* II, c. II (P. G. VIII, 412).

5. *Paed.*, II, cap. I (VIII, 396).

6. *Paed.*, II, cap. I (VIII, 396).

tempérance comme le pire et le plus nuisible des démons¹, parce qu'il expose aux attaques de l'impureté. Voilà aussi pourquoi il faut éviter d'abord les aliments qui excitent la passion charnelle, et parmi ceux-là les viandes et le vin². Il semble bien que ce point lui soit commun avec les philosophes; mais cela ne suppose pas nécessairement un emprunt. Nous avons vu à Carthage, dans une communauté tout à fait à l'abri des influences helléniques, la même pratique, étayée par les mêmes raisons. D'ailleurs pour qu'il ne reste pas de doute sur la source où il a puisé, il a soin de déclarer, après saint Paul, que le royaume de Dieu ne consiste ni dans l'aliment, ni dans la boisson³, ni dans l'abstinence de vin et de viande, tout comme il a dit précédemment que la chasteté n'est rien, si elle n'est pas observée pour l'amour de Dieu.

Clément conseille encore la simplicité dans les aliments et il donne la préférence à ceux qui n'ont besoin d'aucune préparation⁴.

*
* * *

Si Clément avait été simplement philosophe, il est fort probable que pour lui la vie pratique aurait eu une valeur insignifiante, et que la contemplation, la connaissance spéculative, aurait attiré toutes ses sympathies. Telle était du moins la façon de concevoir la vie morale dans les écoles de philosophie, nous avons eu déjà occasion de le signaler.

On doit le confesser, il est resté dans la pensée de Clément quelques traces de son passage dans les écoles et de son commerce avec les philosophes grecs. Pour lui aussi, la spéculation est l'emploi de la vie le plus noble : « Ἀριστον δὲ

1. *Paed.*, II, cap. 1 (VIII, 406).

2. Il revient souvent sur ce motif. *Paed.* II, I. (VIII, 404); *Strom.* II, cap. XI. (VIII, 1069 et 1072); *Strom.* VII, c. VI (IX, col. 448).

3. *Strom.*, III, cap. VI (VIII, 1157).

4. *Paed.* II, cap. 1 (VIII, 404).

τὸ φιλοσοφεῖν ¹, et l'homme lui semble créé principalement pour arriver à la connaissance de Dieu ².

La contemplation, et la contemplation inlassable, tel est le but auquel doivent tendre tous les efforts du gnostique. Il ne peut se contenter d'éviter le mal ; il ne peut se borner à faire le bien : il faut qu'il arrive à la contemplation ³.

Mais ce n'est là qu'un aspect de l'enseignement de Clément ; il est facile de se convaincre que, à son avis, celui qui veut mener la vie spirituelle doit associer à la contemplation et à l'étude l'activité et l'effort volontaire. Deux voies conduisent à la perfection du salut : les œuvres et la connaissance ⁴, et c'est par toutes deux qu'on atteint la vérité ⁵. La gnose ne va pas sans les œuvres, pas plus que l'ombre sans le corps ⁶. Cette importance, il la reconnaît à tous les degrés de l'activité, depuis le travail manuel jusqu'à l'effort moral ⁷ : or cela est spécifiquement chrétien ⁸. Ainsi, la contemplation elle-même prend chez Clément d'Alexandrie une forme tout à fait chrétienne : c'est la prière qui, cela se comprend, n'exclut pas l'étude.

Clément signale les diverses formes de la prière. Et d'abord, le gnostique ne saurait se mettre à l'écart de la communauté chrétienne ; il prendra donc part avec elle aux prières communes, aux heures de tierce, de sexte, de none ; mais il fera plus et mieux ⁹. Clément lui recommande la prière mentale, la communication immédiate de l'âme et de Dieu, sans le secours de formules verbales : car Dieu n'écoute pas les langues verbeuses, et il discerne l'esprit de chacun ¹⁰. Pour ce

1. *Strom.*, I, cap. xxv (VIII, 913).

2. *Strom.*, VI, cap. viii (IX, col. 288).

3. *Strom.*, IV, cap. vi (VIII, 1249). — « ἔργα καὶ γνῶσις. »

4. *Strom.*, IV, cap. vi (VIII, 1245). — Vid. etiam. *Ibid.*, IV, cap. xvii (VIII 1317).

5. *Strom.*, VII, cap. xiii (VIII, 516).

6. *Paed.*, III, cap. x par exemple.

7. Saint Paul a prêché le travail de parole et d'exemple. Vid. *Markgr.*, loc. cit., p. 497.

8. *Strom.*, VI, cap. xiv (IX, 329).

9. *Strom.*, VII, cap. vii (IX, 449).

10. *Strom.*, VII, cap. vii (IX, col. 460-461).

qui est du temps, le gnostique n'en a pas de spécialement consacré à la prière; il prie toujours; sa vie est une vie d'oraison incessante et d'union avec Dieu¹: cela lui est d'autant plus facile qu'il ne s'agit pas d'une récitation de formules, mais de l'élévation de sa pensée vers la Divinité². Il en est de même pour le lieu de la prière: tous les lieux lui sont bons; toutes les circonstances, favorables; qu'il soit seul ou en compagnie, il peut honorer Dieu³. Enfin, pour l'objet de ses demandes, Clément ne veut pas que le gnostique se préoccupe des biens matériels et terrestres; son ambition est autre, elle le porte vers les biens spirituels. Le gnostique devra donc, d'après lui, solliciter d'abord la rémission de ses péchés, puis demander la grâce de ne plus tomber dans le péché, de faire le bien, et de comprendre la création et l'économie divine⁴.

Mais le gnostique ne peut s'enfermer dans des préoccupations tout égoïstes. Il ne songe pas seulement à sa propre sanctification. L'avancement spirituel de ses frères lui tient à cœur. C'est pour le favoriser, autant que cela est en son pouvoir, qu'il se consacre à l'*apostolat*⁵. C'est là l'occupation propre du gnostique; il doit assurer le salut du plus grand nombre possible⁶ de ses frères. Il est, en effet, constitué ministre de Dieu pour répandre ses bienfaits et pour rendre bonne l'âme d'autrui⁷. Dans sa vie spirituelle, il est vraiment père, et il considère le salut de son prochain comme le sien propre⁸. Le motif qui inspire et soutient le gnostique dans l'exercice de son ministère apostolique est d'un ordre tout spirituel: il ne se propose rien d'autre que la gloire de Dieu⁹.

1. *Strom.*, VII, cap. vii (IX, col. 449).

2. *Strom.*, VI, cap. xii (IX, col. 323).

3. *Strom.*, VII, cap. vii (IX, 449).

4. *Strom.*, VI, cap. xii (IX, 324).

5. « Εὐσεβὴς ἄρα ὁ γνωστικὸς, ὁ πρῶτον ἑαυτοῦ ἐπιμελόμενος, ἔπειτα τῶν πλησίων, ἵν' ὧς ἄριστοι γενώμεθα. » *Strom.*, VII, cap. iii (IX, 420).

6. *Strom.*, VII, cap. vii (IX, 457).

7. *Strom.*, II, cap. xviii (VIII, 1040).

8. *Strom.*, III, cap. xv (VIII, 1197) et VII, cap. ix, (IX, 473).

9. *Strom.*, VII, cap. vii (IX, col. 457). — *Strom.* VI, cap. ix, (IX, 297).

A cet effet, il n'est pas de moyen qu'il ne mette en œuvre. Tout d'abord, il a recours à la prière¹; puis, par sa valeur personnelle, par son exemple, il communique aux autres ses propres qualités; celui qui est prudent rend les autres pondérés; celui qui est fort les rend généreux; le sage fait des hommes à l'esprit ouvert, et le juste forme des hommes justes². Pour le bien des âmes, le gnostique pratique encore l'apostolat de la parole, et il s'impose une conduite et des actions, qui, sans cette préoccupation apostolique, n'auraient pas leur raison d'être³. Clément revient souvent sur le zèle des âmes qui caractérise le gnostique: c'est par là qu'il est pleinement chrétien et qu'il ne fait pas de la perfection quelque chose d'égoïste comme la philosophie.

*
* *

Clément d'Alexandrie connaît-il un vœu de virginité?

S'il s'agit d'un vœu de virginité public, c'est-à-dire émis devant les fidèles, nous pouvons affirmer hardiment qu'il n'y a rien dans les écrits de Clément qui en fasse supposer l'existence.

S'il s'agit d'un vœu privé, nos conclusions seront à peu près les mêmes que celles auxquelles nous ont amené les œuvres de Tertullien: on peut affirmer avec beaucoup de vraisemblance que le vœu existe, mais sans en découvrir aucune preuve péremptoire.

Schiwietz⁴ a cru trouver une allusion au vœu de virginité dans ce passage des Stromates: « Ἐγκράτεια τοίνυν σώματος ὑπερψία, κατὰ τὴν πρὸς τὸν Θεὸν ὁμολογίαν⁵. » On peut contester une pareille interprétation, car ici le mot ἐγκράτεια ne saurait être limité au sens de pureté, de chasteté; Clément lui-même en donne l'explication: l'ἐγκράτεια vise non seulement le

1. *Strom.*, VII, cap. VII (IX, 457).

2. *Strom.*, II, cap. XVII (VIII, 1040).

3. *Strom.*, VII, cap. III (IX, 417) et *Strom.*, VII, cap. IX (IX, 476).

4. *Loc. cit.*, p. 18.

5. *Strom.*, III, cap. I (VIII, 1104).

plaisir charnel, mais tout ce qui peut être l'objet d'un désir déréglé de l'âme. Dans ce texte il ne serait pas question d'un vœu de virginité, mais de la promesse, faite par le chrétien à son baptême, de renoncer à tout plaisir illicite : l'ἐγκράτεια dont il est ici question n'est pas la virginité, mais la tempérance.

Notons en outre que Clément combat les Basilidiens lesquels, forts de leur perfection, s'adonnaient au désordre et à la débauche : il les accuse de livrer à la malédiction le nom du Christ qu'ils portaient, en commettant des turpitudes pires que les païens. Il semble donc naturel de leur opposer, non la conduite des ascètes, qui n'étaient que l'exception, mais celle des simples chrétiens, qui renonçaient déjà par le baptême à tout plaisir illicite¹.

Mais voici un autre texte où il semble bien que Clément d'Alexandrie ait en vue une promesse, un vœu de virginité : « Ὁ κατὰ πρόθεσιν εὐνουχίας ὁμολογήσας μὴ γῆμαι ἄγκυρος διαμεινέτω. »

Il faut très vraisemblablement y voir l'expression d'un vœu privé ; car ici, comme dans le texte antérieur, les mots ὁμολογήσας, ὁμολογία ont le sens d'un pacte, d'une promesse librement faite, et ici d'une promesse de virginité.

*
* * *

Clément ne nous dit à peu près rien sur les relations que le gnostique doit avoir avec ses concitoyens et avec ses frères en religion. Pour ce qui est des charges publiques, il veut qu'on les évite, et en cela il est l'écho des préoccupations des chrétiens de son temps². Les chrétiens fuient les réunions publiques, de quelque nature qu'elles soient ; ils ne s'enquièreient même pas des événements du jour³ : à plus forte

1. Koch. *Virg. Chti.* p. 95. *Texte und Unt.* XXXI, 1907.

2. *Paed.* III, c. II (VIII, 573). « Die ältesten Christen waren gleichgültig gegen das politische Leben. Ihr Sehen war auf das himmlische Vaterland und die Parusie gerichtet ; sie waren eschatologisch gestimmt. Ausserdem brachte das obrigkeitliche Amt seine Träger mit heidnischen Kultus in Berührung ; das war zu meiden. » Markgraf. *Zeitsch. f. K. G.* 1901, t. XXII, p. 505.

3. *Strom.* V, c. XIV (IX, 148). Il fait siennes les paroles de Platon.

raison, le gnostique traverse-t-il cette vie comme un étranger et un voyageur ; il habite dans la ville, mais se soucie peu de ce qui s'y passe et que d'autres y admirent ; dans la ville même, il vit comme en plein désert¹.

On le voit, les enseignements de Clément d'Alexandrie, comme ceux de ses prédécesseurs, tendent à recommander la vie solitaire, l'abandon des affaires et des préoccupations mondaines, la solitude morale et, autant que possible, réelle, et cela s'explique : les villes, peuplées en majorité de païens, exposaient à de réels périls les chrétiens qui ne pouvaient se mettre en contact avec la civilisation de leur temps sans la crainte continuelle d'agir et de parler à l'encontre des préceptes de leur religion. Cependant, pour des chrétiens ordinaires, de pareilles directions auraient été une charge trop lourde : ils ne pouvaient pas se mettre, pour ainsi dire, en marge de la vie ; aussi Clément, dans ses recommandations, vise-t-il surtout les chrétiens plus parfaits, les gnostiques, qui, par le renoncement aux biens de ce monde et à la famille, étaient plus détachés de la vie sociale.

*
* *

Markgraf, en terminant son étude sur l'ascétisme de Clément d'Alexandrie, se demande si vraiment le maître du Didascalée était un ascète. Il répond qu'il l'était en effet, et même qu'il a frayé la voie au monachisme². Et de fait, l'ascète que nous dépeint Clément, chaste, pauvre, mortifié, continuellement adonné à l'oraison, soucieux du salut de son prochain, vivant dans le monde comme dans le désert, n'est-il pas déjà l'anachorète du iv^e siècle ? Il ne lui manque que le séjour dans la solitude.

Un tel enseignement était destiné à une élite de chrétiens lettrés, philosophes : de là la tournure spéciale de cet ascétisme ; mais, nous l'avons reconnu, l'inspiration en est

1. *Strom.* VII, c. xii (IX, 508).

2. « Trotzdem hat er dem Mönchtum den Weg gebahnt. Er war Asket. » *Op. cit.*, p. 515.

chrétienne. Aussi Clément ne fait-il pas difficulté de reconnaître que des chrétiens de condition très modeste, lesquels auraient été absolument dépaysés s'ils avaient mis les pieds dans le Didascalée, s'élevaient aussi haut par leur vertu et leur renoncement que les sages du paganisme.

Cet esprit nettement chrétien, qui vivifie tout l'enseignement de Clément d'Alexandrie et le rend indépendant des influences de la philosophie grecque, se remarque en particulier dans la façon dont il conçoit la virginité. Celle-ci est recommandée par Jésus-Christ ; elle est un don de Dieu, une grâce qu'il faut recevoir avec humilité ; en d'autres termes, c'est dans l'Évangile qu'il faut chercher les motifs qui recommandent la pratique du célibat. Sur ce point Clément ne relève que du christianisme. Or, pour l'ascétisme primitif, la virginité est la seule pratique qui le distingue de la vie des simples fidèles, et comme le noyau de toutes les autres pratiques d'où sortira progressivement la vie religieuse. Le fond même de l'ascétisme de Clément est donc franchement chrétien.

Il serait facile de démontrer que les autres éléments de la perfection gnostique, telle qu'il la conçoit, découlent de la même source.

CHAPITRE III

Origène.

Origène¹ continue et complète l'œuvre de Clément, non seulement sur le terrain de la théologie, mais aussi sur celui de l'ascèse ; dans son œuvre, tout apparaît avec des proportions plus considérables.

L'histoire ne nous dit presque rien sur la vie de Clément d'Alexandrie ; sa figure, comme son enseignement, a quelque chose d'énigmatique. Il n'en est pas ainsi de son disciple, qui fut aussi son successeur dans l'école du Didascalée. Nous connaissons sa vie, et nous pouvons la suivre dans ses différentes vicissitudes, grâce aux écrits de ses disciples, Eusèbe, Pamphile, Grégoire. De cette vie, nous avons simplement à faire ressortir le caractère tout ascétique, qui fait d'Origène, non

1. Bornemann remarque avec beaucoup d'à propos que nous ne possédons pas actuellement toutes les œuvres d'Origène dans leur texte original grec. Quelques écrits ne nous ont été transmis que dans les traductions latines de Rufin. La valeur des témoignages tirés de ces versions pourrait donc jusqu'à un certain point être contestée. Le traducteur, sans croire manquer à la fidélité de son rôle, n'a-t-il pas forcé certains passages pour les mettre plus en relief ; et, ce faisant, n'a-t-il pas été l'écho de ce qui se passait de son temps, plutôt que le rapporteur exact des paroles d'Origène ? Cela est au moins possible. Mais même en refusant une confiance absolue aux traductions de Rufin et en poussant la rigueur critique jusqu'au point de leur retirer tout crédit, l'œuvre d'Origène, celle dont l'authenticité est parfaitement garantie, constitue déjà un magnifique témoignage en faveur de la vie ascétique. En retranchant les traductions de Rufin, on diminuerait le nombre des témoignages ; leur valeur resterait la même. — L'œuvre de Bornemann (*In invest. monach origine*, 1885) nous a été d'une grande utilité pour la rédaction de ce chapitre. Il a réuni les textes qui se rapportent à cette matière. Nous en avons profité ; mais non sans vérifier tous les passages dans le contexte, ce qui nous a permis de rectifier quelques citations et d'ajouter quelques nouveaux témoignages.

seulement le digne rival des philosophes païens, mais aussi un vrai précurseur du monachisme. Ses enseignements sur l'ascèse se fortifiaient en effet de l'autorité de ses exemples¹.

A peine âgé de 18 ans, il avait été mis à la tête de l'école d'Alexandrie. Une telle position n'était pas sans danger pour un jeune homme qui voyait ses leçons suivies par un auditoire où hommes et femmes étaient confondus. Origène, pour se mettre à l'abri des calomnies et des soupçons, peut-être aussi par une interprétation trop simpliste des paroles évangéliques², accomplit une action digne de blâme, et dont son âge seul pourrait excuser l'indiscrétion, mais qui prouve en même temps l'ardeur héroïque de sa foi et la manière courageuse dont il entendait pratiquer l'ascétisme : il se mutila lui-même³.

En même temps, il s'imposa un régime de vie très dur. D'abord il poussa la pauvreté jusqu'à ses extrêmes limites. Il vendit sa bibliothèque, qui contenait des manuscrits de grand prix, en échange de quatre oboles par jour, que l'acheteur lui passait, et qui suffisaient à ses besoins fort restreints. Cela même ne lui sembla pas satisfaire son désir de perfection et réaliser l'idéal évangélique. Prenant à la lettre l'enseignement du Sauveur, il marcha nu-pieds pendant des années et ne porta qu'un seul vêtement. Ces privations lui étaient déjà une source de souffrances et d'humiliations. Il en ajouta d'autres : il se privait de tout aliment qu'il ne jugeait pas indispensable ; il s'abstenait de vin, pratiquait des jeûnes fréquents, n'accordait au sommeil que des moments très courts, étendu sur la terre nue, et s'exposait sans pitié aux rigueurs du froid. Tout le temps qu'il n'accordait pas à l'enseignement ou à l'étude, surtout des saintes Écritures, auxquelles il réservait la plus grande partie de la nuit, il le consacrait à des exercices d'ascèse. Une telle vie était effrayante par son austérité ; elle semblait au dessus

1. « Οἷον γούν τὸν λόγον, τοιόνδε, φασὶν, τὸν τρόπον καὶ οἷον τὸν τρόπον τοιόνδε τὸν λόγον ἐπεδείκνυτο. » Eusèbe, H. E., l. VI, cap. III, 7.

2. « Il y a des eunuques qui se sont rendus tels eux-mêmes pour le royaume des cieux. »

3. Eusèbe, H. E. VI, cap. VIII.

des forces humaines. Ses disciples le lui firent entendre et s'offrirent à partager avec lui leurs propres ressources. Origène se refusa toujours à adoucir son genre de vie, jusqu'à ce que la maladie lui eût démontré ce qu'il y avait d'ardeur indiscrete dans sa conduite¹.

On comprend, à la lecture de ces détails, que son disciple Pamphile célèbre sa vie si abstinente et si philosophique, son observance de la pure discipline religieuse, son zèle pour la prédication et l'enseignement²; on comprend aussi les éloges enthousiastes de Grégoire le Thaumaturge³.

*
* *

Son enseignement n'est donc sur ce point que le commentaire de sa vie.

Il conçoit la perfection, non comme le résultat de l'étude ou de la contemplation, mais comme un terme à l'obtention duquel concourent deux facteurs : Dieu et l'effort humain. L'homme ne doit pas attendre la perfection de l'indolence ni de l'oisiveté ; mais après qu'il se sera dépensé au travail et à l'étude, et qu'il y aura déployé toute son habileté, il saura que Dieu seul peut rendre fécondes ses énergies⁴. Or, pour ce qui est de la collaboration humaine, l'homme doit mettre son principal effort à se connaître lui même ; il n'y a rien de plus convenable, et les philosophes anciens en ont donné l'exemple⁵.

Si Clément avait jugé prudent de faire le silence sur la virginité et de mettre plutôt en relief l'excellence du mariage,

1. Pour ce qui précède, voir Eusèbe, H. E., l. VI, c. III, 8 et s.

2. « Et quidem quod et honore presbyterii in Ecclesia praeditus fuerit, et vitam abstinentissimam egerit et valde philosophicam, quodque puram religionis observaverit disciplinam, et prae caeteris verbo Dei et doctrinae operam dederit, nulli dubium est, et ex his quae ad nos laboris et studii ejus certissima designantur indicia. » Pamphile, *Apol. pro Orig.*, (P. G., XVIII. col. 545).

3. *Oratio panegyri.*, *passim*.

4. *Περὶ Ἀρχῶν*, l. III, c. 1, 18. — Nous citons Origène d'après l'édition Lommatsch (XXI, p. 293). N. B. Les chiffres romains indiquent le volume, les chiffres arabes la page.

5. Greg. Thaum., *Oratio panegyri.*, XI (P. G., X, col. 1084).

son disciple Origène ne se croit pas tenu à la même réserve : il prend plutôt le contrepied de son maître ¹. Il reconnaît, comme de raison, la licéité du mariage ², et combat les partisans d'une virginité forcée ³; mais il manifeste sur ce point une certaine tendance rigoriste. Celui qui est marié, déclare-t-il, est un esclave, soumis aux droits de son conjoint, et il met cet esclavage en face de la liberté dont jouit celui qui embrasse la virginité ⁴. Il va même jusqu'à considérer comme une erreur excusable celle de certaines veuves qui évitent les secondes noces par crainte des derniers supplices ⁵. Ceux qui contractent un second mariage ne sont pas de l'Eglise : ils peuvent se sauver néanmoins, mais ne seront pas couronnés par le Christ ⁶.

En présence de ces affirmations, dont l'exagération est évidente, l'on ne sera plus étonné des louanges qu'il prodigue à la virginité et à ses partisans. Les vierges sont comme des fleurs qui ornent l'Eglise du Christ, laquelle est vierge elle-même ⁷. Dans la hiérarchie ecclésiastique, elles occupent un rang spécial et très honorable ; elles viennent immédiatement après les martyrs ⁸, dont l'autorité, au sein des communautés primitives, était, on le sait, très considérable. L'excellence de la virginité ressort de sa nature même. La continence, c'est l'offrande magnifique qu'on fait à Dieu de son corps : il faut dorénavant imposer à celui-ci le frein de la continence,

1. Nous résumerons la doctrine ascétique d'Origène; si l'on veut plus de développements, l'on peut se reporter à l'excellente étude de Bornemann. *In invest. mon., origine*, etc.

2. *Cont. Cels.*, (XX, 192).

3. *In ep. ad Rom.* (VII, 295, 395).

4. *Ad Rom.* (VI, 12).

5. *Hom. 19, In Jerem.* (XV. 366).

6. « Eum vero qui sit bigamus non esse de ecclesia Dei, sed esse secundo gradu, etc. » *Hom. 17 in Luc.* (V, 151).

7. *Hom. 3 in Gen.* (VIII, 157).

8. *Hom. 2 in Num.* (X, 19); *in Ep. ad Rom.* (VI, 15, etc.); VII, 285). « Et quamvis in ecclesia prima post apostolos hostia martyrum, secunda virginum, tertia continentium. » — « Il parle de vierges et d'abstinents et laisse entendre que la virginité et l'ascétisme sont une profession. Il parle des veuves et des vierges aussi, comme appartenant au service de l'Eglise, de même que les prêtres, les diacres ou l'évêque. » Battifol, *L'Eglise naissante et le Cat.*, p. 365-366.

le soumettre à une sévère discipline ¹. « Celui qui vit dans la chasteté, écrit-il ailleurs, a consacré son corps au Seigneur ². » Enfin la virginité est au-dessus du mariage, parce qu'elle permet d'offrir à Dieu un culte continu et de célébrer en son honneur une fête perpétuelle; ce qu'il n'est pas permis de faire à ceux à qui s'imposent les devoirs de l'union conjugale ³.

Origène apporte une sorte d'enthousiasme à rehausser le prix de la virginité; il la compare à ce qu'il y a de plus saint, à ce qui tient la première place dans le culte divin ⁴. Mais, en même temps, il met les ascètes en garde contre la vanité qu'ils pourraient concevoir à cause de l'excellence de leur état. La chasteté du corps n'est rien, en effet, si elle n'est accompagnée de vertu: c'est ainsi que l'orgueil, l'avarice, la médisance, le mensonge, empêchent la virginité d'être considérée comme une oblation sainte et agréable à Dieu ⁵. Dans la pensée d'Origène, il ne s'agit donc pas de l'état de virginité, en tant qu'il est une intégrité toute matérielle, mais de la pureté du corps qui prépare et facilite celle de l'âme; la virginité ne vaut pas tant par elle-même que parce qu'elle permet à l'homme d'être tout à Dieu.

Pourtant, quelle que soit l'excellence de la virginité, il y a d'autres motifs encore qui déterminent la vocation des

1. *Hom. I, in Lev. (IX, 181); in Ep. ad Rom. (VII, 22)*. « Vitulus enim est et qui dem valde superbus caro tua; quam si vis munus Domino offerre, ut eam castam pudicamque custodias, addere eam ad ostium tabernaculi, id est, ubi divinorum librorum suscipere possit auditum. »

2. *Hom. 24 in Num. (X, 299)*.

3. *Hom. 23 in Num. (X, 279)*. « Unde videtur mihi quod illius est solius offerre sacrificium indesinens, qui indesinenti et perpetuae se devoverit castitati. »

4. Ce n'est donc pas sans motif que Bornemann, après avoir réuni tous les textes qui se rapportent à cette question conclut : « Itaque Origenes permultis causis commendat virginitatem : lege Evangelii, exemplis Domini, angelorum, sanctorum multorum, apostolorum; studio perfectæ scientiæ et sapientiæ divinæ; orationis perpetuæ spe; claritate indesinentis et pleni sacrificii; spiritualis circumcisionis nomine, etc., » *Op. cit.*, p. 28 et 29.

5. *In Ep. ad Rom. (VII, 285)*. « Nec sursum corpora, virginitatem vel continentiam si aut superbiæ macula aut avaritiæ sordibus, aut linguæ malediciæ vel mendaciæ immunditia pollutantur, hostiam sanctam et Deo placentem putanda sunt ex sola virginitate corporis obtulisse. »

ascètes. Le premier de tous c'est l'exemple et l'enseignement de Jésus. Les vierges ont compris le langage du Christ parlant de ceux qui volontairement se sont fait eunuques pour le royaume des cieux ; ils ont vu dans Jésus-Christ et dans les saints un modèle à imiter ¹. C'est le désir de prendre la croix et de suivre le Christ, c'est le désir de ne plus vivre pour soi, mais dans le Christ, qui a réveillé la générosité des ascètes ². Ce sont encore les aspirations à une plus haute perfection qui font de simples chrétiens des vierges. C'est pour toutes ces raisons que la virginité chrétienne diffère essentiellement de la continence philosophique : Origène le déclare expressément ³.

C'est encore par la récompense, objet de leurs efforts, que les ascètes chrétiens se distinguent des philosophes, dont l'ascèse ne vise qu'à assurer la parfaite sérénité de l'âme ou à s'élever par la valeur morale au-dessus du vulgaire. Pour les chrétiens, l'abstinence rigoureuse et les exercices religieux sont des moyens d'entrer en possession de la divinité, et d'obtenir la grâce de la prophétie et autres dons divins ⁴. Par la chasteté, ils deviennent semblables à de petits enfants et méritent d'avoir une part au royaume de Dieu ⁵. Origène prêche donc l'ascétisme, non pas au nom de ses principes philosophiques, mais au nom de l'Évangile, qui est pour lui, comme pour tous les auteurs chrétiens, la source de la *vie parfaite*.

1. « Secundum Evangelii leges semetipsos castraverunt propter regnum Dei, habentes exempli hujus auctorem cum multis aliis sanctorum, tum etiam ipsum Dominum Jesum. » *In ep. ad Rom.* (VI, 141).

2. *Hom.* 24 in Num. (X, 299).

3. Il signale aussi comme motif les dangers de l'impureté qui est l'origine de tout mal : « Nam principium malorum omnium in lumbis versatur. » *Hom.* 6 in *Ezech.* (XIV, 85). « Ἐν δὲ χριστιανοῖς οὐ διὰ τὰς παρὰ ἀνθρώποις τιμὰς, οὐ διὰ μισθοὺς καὶ ἀργύρια οὐδὲ διὰ δοξάζριον ἀσκοῦσι τὴν παντελὴ παρθενίαν· καὶ ὥς ἐδοκίμασαν τὸν Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, τηροῦνται ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐν δοκίμῳ νῶ καὶ τῷ ποιεῖν τὰ καθήκοντα πληροῦμεναι πάσης δικαιοσύνης καὶ ἀγαθότητος. » *Cont. Cels.* (xx, 77).

4. « Sanctae et immaculae animae, si cum omni affectu omnique puritate se voverint Deo et alienas ab omni daemonum contagione se servaverint et per multam abstinenciam purificaverint se et piis ac religiosis imbutae fuerint disciplinis, participium per hoc divinitatis assumunt et prophetiae ac caetero divinorum donorum gratiam merentur. » *De princip.* (XXI, 327).

5. *In Ev. Math.* (III, 238).



Quelle était la démarche par laquelle on déclarait vouloir vivre en ascète ? Trouvons-nous chez Origène le vœu de virginité, et sous quelle forme nous y apparaît-il ? Origène parle quelquefois d'un vœu, d'une résolution par laquelle on se consacre, on s'offre, on se voue à Dieu ; et la fin d'une telle consécration, c'est de se livrer totalement aux choses de Dieu en abandonnant les affaires du monde ¹. Il compare cette consécration au vœu de Naziréat ². Il admet donc, pour celui qui veut être « saint », une donation qui a le caractère d'une consécration, d'une offrande, et cela pour être à Dieu totalement, en renonçant aux choses du monde.

Mais s'agit-il d'un véritable vœu, d'une promesse explicite faite à Dieu de lui appartenir sans réserve, ou simplement du désir de la perfection ? Schiwietz, et ceux qui, avec lui, croient trouver le vœu dans les écrits d'Origène, citent un passage qui semble ne laisser aucun doute sur ce point ³ : *Et nos ergo, cum venimus ad Deum et vovemus ei nos in castitate servire, pronuntiamus labiis nostris et juramus nos castigare carnem nostram vel male ei facere atque in servitatem eam redigere, ut spiritum salvum facere possimus*. Le texte semble de nature à contenter la critique la plus exigeante. Cependant Koch l'interprète de façon à lui enlever toute valeur comme témoignage en faveur d'un vœu ⁴. D'abord, observe-t-il, il s'agit, dans le passage transcrit, non de la virginité,

1. « Qui se castitati et continentiae devoverunt. » *In ep. ad Rom.* (VI, 133). « Semetipsum Deo offerre et non alieno labore, sed proprio placere, hoc est perfectius et eminentius omnibus votis. » *Hom. 24 in Num.* (X, 299). « Si quis enim seipsum devoverit Deo » *Hom. 11 in Lev.* (IX, 374). « Ipsa abstinentiae ratio diversa est pro voto et proposito voventis. » *In ep. ad Rom.* (VII, 347.)

2. « Sed et si nos ipsos consecramus et offerimus Deo aut etiam si alios vovemus, observemus hunc laqueum, ne forte posteaquam nos Deo voverimus, iterum humanis usibus vel actibus subjugemur. Vovet autem se unusquisque verbi gratia, sicut Nazarei faciebant, tribus aut quatuor... annis... Ex quibus omnibus clarum est, quomodo unusquisque nostrum qui vult esse sanctus, consecrari debeat Deo, et nullis praeterea negotiis vel actibus qui ad Deum minime pertinent, occupari. » *Hom. 11 in Lev.* (XI, 374).

3. Schiwietz, *op. cit.* p. 17.

4. Koch, *T. und U.*, p. 97.

mais de la chasteté : s'il fallait appliquer ce texte à la virginité, il s'ensuivrait qu'il n'y a que ceux qui ont fait vœu de parfaite continence qui pourraient « sauver l'esprit », et cela est inadmissible¹. Il s'agirait plutôt de la pratique de la chasteté telle qu'elle s'impose à tout fidèle et, peut-être avec plus de vraisemblance, de l'intégrité morale, de l'observance des préceptes, de la maîtrise des mauvaises tendances². Ce texte viserait donc, ou les promesses du baptême, ou le vœu fait par un chrétien de s'astreindre plus strictement aux devoirs auxquels il est déjà tenu par ailleurs.

Ces critiques de Koch ne nous semblent pas avoir la portée qu'il leur attribue. Il est vrai que, dans ce texte, Origène emploie le mot *castitas*, lequel est plus étendu que celui de *virginitas*; et que parfois aussi, il oppose le mot *castitas* à celui d'*integritas*³; mais cela ne l'empêche pas d'employer le mot *castitas* dans le sens de virginité, lorsque le contexte ne prête pas à équivoque⁴. Quant aux mots *spiritum salvum facere*, on peut les prendre ici dans le sens de rendre à l'esprit plus de liberté, de lui assurer le domaine sur la partie matérielle. Il n'est pas sûr d'autre part qu'il s'agisse des promesses du baptême, lesquelles s'imposent à tout chrétien : les lignes qui suivent semblent indiquer qu'il est question d'une démarche librement faite, d'autant plus qu'il y est question

1. « Oder sollte Origenes sagen können, dass man nur durch Ehlosikeit, « den Geist retten kann », nicht auch bei der *τεκνογονία*, wie der Apostel (I *Timoth.*, 2, 15) schreibt! »

2. « Durch diese Erläuterung verrät Origenes deutlich genug, dass er unter « castitas » keineswegs immerwährende Virginität, sondern entweder Keuschheit überhaupt, Beobachtung des sechsten Gebotes, oder aber-und das ist warscheinlicher-allseitige, nicht bloss sexuelle, sittliche Integrität, Beobachtung der Gebote und Ueberwindung der entgegenstehenden schlimmen Neigungen versteht ». P. 98.

3. « Tuetur (patientia) in virginibus beatam integritatem, in viduis laboriosam castitatem » *In Lev. hom.* 3.

4. « Qui audientes de praemiis castitatis probant et statuunt casti vivere » *In ep. ad Rom.* (VII, 383). — « Qui in castitate vivit, corpus suum vovit Deo secundum eum qui dixit : Virgo autem cogitat, quomodo sit sancta corpore et spiritu » *Hom.* 24 *in Num.* (X, 299). — « Unde videtur mihi, quod illius est solius offerre sacrificium indesinens, qui indesinenti et perpetuae se devoverit castitati. » *Hom.* 23. *in Num.* (X, 279.)

d'affliger et de torturer la chair, ce qui ne paraît pas imposé à tout chrétien¹.

Enfin il nous semble que Koch prend une attitude quelque peu singulière ; il est d'une exigence difficile pour admettre le vœu de virginité, malgré des témoignages qui paraissent solides ; et d'autre part, il admet comme la chose la plus simple l'existence d'un vœu fait par les fidèles pour une observance plus stricte de leurs devoirs moraux et religieux². Rien ne justifie une pareille hypothèse.

Nous croyons donc qu'il s'agit ici d'un véritable vœu de virginité. Ce qui nous confirme dans cette opinion, ce sont d'autres passages où Origène semble admettre une profession temporaire et une profession pour la vie³, et aussi la conviction du docteur alexandrin, que celui qui ne garde pas la chasteté promise a failli à son devoir et s'est rendu coupable⁴.



Pas plus du temps d'Origène que dans les temps qui précèdent, la pratique de la *pauvreté* absolue n'était réalisable.

1. *Hom.* 3 in *Lev.* (IX, 207). « Huic ergo carni resistenti et repugnanti adversus spiritum si quis juraverit et pronuntiaverit malefacere, et affligere ac macerare eam, et non fecerit, peccati reus est. »

2. « Er (Origenes) redet, um die späteren Schultermini zu gebrauchen, nicht vom « bonum melius », sondern vom « bonum » und hat bei dem Schwur, durch den ein Christ sich noch in verstärkter Masse zu sittlichen Leistungen verpflichtet zu denen er an sich schon gehalten ist ». *Op. cit.*, p. 98.

3. « Ipsa abstinentiae ratio diversa est pro voto et proposito voventis. Alius namque hoc judicat et ita apud animos decernit, ut omnem diem, hoc est continuum vitae suae tempus exigat in abstinentia. Alius vero tempus aliquod velut votiva professione decernit. » *In ep. ad Rom.* (VII, 347.)

4. « Si quando accidat aliquem vixisse in continentia tribus aut quatuor annis...; tunc deinde si victus fuerit hic vel ad carnis luxuriam transeat, vel ad alia peccata declinet aut ad vitam se transferat saeculi vel ad negotia ac lucra corruptibilis vitae convertat, non dubites de eo dicere, quia « effusi sunt gressus ejus. » *Sel. in Psal.* (XII, 208.) — « Multi sunt qui probant aliquid boni facere : verbi gratia, qui audientes de praemiis castitatis probant et statuunt caste vivere ; sed processu temporis... id quod observandum probaverant, maculatur et corrumpitur ; et est infelix iste, qui in eo, quod observare decreverat, victus semetipsum judicat et condemnat. » *In ep. ad Rom.*, (VII, 383.) — L'existence du vœu est d'autant plus probable qu'il était émis par les veuves : Origène fait dire à la veuve qui veut rester telle : « Hoc voveo, hoc promitto, si mihi humanum aliquid quod non opto, contigerit, nihil aliud faciam quam incontaminata viduaque perseverem. » *Hom.* XVII, in *Luc* (V, 150).

Les monastères n'existant pas, chacun devait pourvoir à ses propres besoins, et dès lors se trouvait en possession d'une fortune, si modeste qu'elle fût.

Toutefois, on pouvait pratiquer la pauvreté, non seulement en esprit, en créant dans son cœur le détachement des biens de ce monde, mais encore d'une façon effective, en renonçant à tout ce qui aurait pu être regardé comme superflu, et cela se pratiquait dans l'Église d'Alexandrie. Origène connaît en effet « ceux qui mettent en pratique les lois portées non par Moïse, mais par le Christ : Va, vends, etc.... Celui qui n'aura pas renoncé à tout ce qu'il possède, etc.. » ¹.

Une telle constatation ne suffit pas au zèle ascétique d'Origène ; il emploie son éloquence à convaincre ses disciples, surtout les membres du clergé, de la nécessité et de l'excellence de la pauvreté. Il est à croire que quelques laïques, parmi ceux qui formaient l'auditoire auquel s'adressaient ses homélies, devaient se laisser prendre à la force persuasive de sa parole et à l'autorité de son exemple : peut-être, cependant, le renoncement total n'était-il vraiment qu'à la portée des prêtres, qui trouvaient dans l'exercice de leur ministère un moyen de subvenir à leurs besoins². D'après lui le prêtre ne s'occupe plus des choses d'ici-bas, mais se concentre tout entier sur le culte et la parole de Dieu³. Il renonce donc à tout, à la chair et au sang, à l'argent et aux possessions⁴, au monde et à tout ce qu'il renferme⁵. C'est par là que le prêtre de Dieu se distingue des prêtres de Pharaon. Celui-ci récompensait ses prêtres avec des terres : Dieu ne donne aux siens aucun bien en ce monde ;

1. *Hom. XVII in Jes. Nav.* (XI, 153).

2. « Sed interim, ut vacare possint, laicorum ministeriis uti debent. Si enim laicus, quae necessaria sunt, non praebuerit sacerdotibus et levitis, occupati illi in talibus, id est, corporalibus curis, minus legi Dei vacabunt ». *Hom. XVII, in Jes. Nav.*, XV, 155.

3. *Ibid.*, p. 153.

4. *Hom. I, in cant. cant.* (XIII, 242 s.).

5. *Hom. I, in cant. cant.* (XIV, 313).

il est lui-même leur récompense. Le Christ adresse à ses prêtres ce précepte : Celui qui n'aura pas renoncé à tout ce qu'il possède, ne peut être mon disciple (Luc, xiv, 33)¹.

Quels sont les motifs invoqués par Origène pour faire accepter une pauvreté si sévère ? Comme pour la virginité, il recourt à l'Évangile, à la source de tout sacrifice chrétien. Il rappelle les passages de saint Matthieu (xix, 21) et de saint Luc (xiv, 33) où Jésus conseille la pauvreté, et cela à plusieurs reprises². Il trouve aussi d'autres motifs dans les excellences de la pauvreté : elle est un vrai holocauste sur l'autel du Seigneur³ ; elle donne le triomphe sur les démons⁴. Enfin la vanité du monde, la fragilité des choses éphémères suffisent à inspirer la résolution de renoncer à ses biens⁵. Au surplus, la récompense de cette renonciation est digne de la bonté divine : ce sont les choses à venir, les biens éternels, qui servent de compensation pour la perte des choses présentes⁶ ; et, en attendant, c'est déjà ici-bas la contemplation de ces choses éternelles⁷.

La prédication d'Origène en matière de pauvreté semble avoir rencontré à Alexandrie quelque opposition, et ses adversaires avaient peut-être leurs raisons de s'élever contre lui. Il existait en effet certains abus : quelques-uns ne semblaient

1. *Hom.* 16 in *Gen.* (VII, 278 et s.)

2. *Hom.* 17 in *Jes. Nav.* (XI, 153) ; *hom.* 15 in *Lev.* (IX, 422) ; *hom.* 27 in *Num.* (X, 348). Lui-même d'ailleurs reconnaît à la pauvreté chrétienne un motif différent de celui qui poussa certains philosophes à renoncer à leurs biens. Il rappelle l'exemple de Cratès qui fit ce sacrifice pour conquérir la liberté et ajoute : « Εἴπερ δὲ δι' ἑλληνικὴν σοφίαν καὶ δόγματα ἐλόντα τὴν ψυχὴν ἀνθρώπου τὸ τοιοῦτον τίς πεποιήκει, πῶς οὐχὶ μᾶλλον δυνατόν, τὸ τοιοῦτον πράξαι τινα μνώμενον ἑαυτῶ τὴν τελευτήτητα. » Très souvent il parle de l'imitation du Christ, de la perfection évangélique, de la vie des apôtres. Vid. Bornemann, p. 79, note 197 ; p. 78, 198 et 202.

3. « Ego si renuntiem omnibus quae possideo, et tollam crucem meam et sequar Christum, holocaustum obtuli ad altare Dei. » *Hom.* 9, in *Lev.* (IX, 361).

4. « Quantis daemones putatis agi tormentis, si quem videant secundum verbum Domini vendere omnia sua quae possidet, et dare pauperibus, et tollere crucem suam et sequi Christum. » *Hom.* 27 in *Num.* (X, 348).

5. In *cant. cant.* (XIV, 313).

6. *Sel. in Psal.* (XII, 171).

7. In *cant. cant.* (XIV, 313).

renoncer à leurs biens que pour mieux satisfaire leur penchant à l'indolence et à l'oisiveté¹ ; mais ce n'étaient sans doute là que des cas exceptionnels, rendant plus méritoire le sacrifice des chrétiens qui embrassaient la pauvreté pour des motifs religieux.

*
* *

Rien ne nous prouve, mieux que l'exemple de sa propre vie, la place importante occupée par la *mortification* dans la vie ascétique, telle que la concevait Origène : il a poussé les rigueurs de cette vertu aussi loin qu'on le peut en restant dans les limites de la discrétion chrétienne ; peut-être même est-il allé au delà. Ses écrits devaient porter la trace de son propre exemple : cependant, soit que ces pratiques fussent suffisamment en honneur dans le milieu alexandrin, soit pour d'autres motifs, il est peu de passages où il ait touché ce point. Mais si les textes sont peu nombreux, ils sont du moins nets et caractéristiques.

Comme le remarque Bornemann², on pourrait presque affirmer que la morale se réduit pour Origène à la doctrine de la continence, — ou tempérance, selon notre terminologie. Ce qu'il voit dans la mortification, c'est d'abord une imitation de la passion du Christ, une façon de répondre au Sauveur Jésus, invitant les chrétiens à prendre la croix et à marcher sur ses pas³. La mortification est encore à ses yeux un moyen de purification⁴ pour l'âme qui se consacre à Dieu. Elle est aussi un moyen efficace de protéger la chasteté,

1. Voici ce que disaient les adversaires : « Videte quomodo seducuntur homines et pervertuntur, quales adolescentes, ne laborent, ne militent, ne agant aliquid quod eis prosit, relictis rebus necessariis et utilibus ineptias sectantur et otium. Laborare nolunt et inertis otii occasiones requirunt. » *Hom. 3 in Ex.* (IX, 30).

2. *Op. cit.*, p. 39.

3. « Διὰ τοῦτο πᾶς διαλογισμὸς ἡμῶν καὶ νόημα καὶ πᾶς λόγος καὶ πᾶσα πράξις γενέσθω τῆς ἡμῶν περὶ ἑαυτῶν μὲν ἀρνησεως, περὶ δὲ Χριστοῦ καὶ ἐν Χριστῷ μαρτυρίας· πείθεται γὰρ πᾶσαν τὴν τοῦ τελείου πράξιν μαρτύριον εἶναι Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τὴν πάσης ἀμαρτίας ἀποχὴν ἀρνησίν εἶναι ἑαυτοῦ, φέρουσιν ὀπίσω τοῦ Ἰησοῦ. Ὁ δὲ τοιοῦτος Χριστῷ συνεσταύρωται καὶ ἄρας τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ ἀκολουθεῖ τῷ δι' ἡμᾶς βαστάζοντι τὸν ἑαυτοῦ σταυρὸν. » *In Math.* (III, 171).

4. *De princip.*, (XXI, 327.)

et de se mettre dans les dispositions d'âme qu'exige l'étude, particulièrement l'étude des saintes Ecritures. « Voilà, pour le chrétien, le motif du jeûne ¹. »

Quelle que soit donc l'explication qu'on donne de l'importance prise par la mortification dans l'école d'Alexandrie, il est indéniable qu'il faut y faire entrer l'esprit chrétien le plus profond. Clément et Origène ont eu des pratiques communes avec la philosophie du temps, avec les encratites et les gnostiques et, d'une façon générale, avec les religions de l'époque, portées à un mysticisme exagéré dans leurs austérités ; mais le fondement de ces pratiques, dans leur système ascétique, n'est pas une doctrine philosophique : c'est l'Évangile même. Leur but n'est pas celui que se propose la philosophie ou le paganisme : la délivrance de la servitude du corps, la sérénité imperturbable de l'âme ou d'autres motifs analogues ; c'est l'invitation du Christ, la pratique de la vertu. En un mot, s'ils suivent un courant général, ils le rendent chrétien.

Quant aux *formes* que prend la mortification, Origène signale la pratique même de la virginité, laquelle ne s'obtient pas sans de grands efforts ², puis la résistance aux poussées de la concupiscence et la fuite des plaisirs qui amollissent le corps ³. Il recommande aussi l'abstinence, les veilles, les méditations, les prières, les jeûnes : telles sont les différentes façons d'arriver à maîtriser son corps et d'en faire un holocauste agréable à Dieu ⁴.

1. « Est certe libertas christiano per omne tempus jejunandi, non observantiae superstitione, sed virtute continentiae. Nam quomodo apud eos castitas incorrupta servatur, nisi arctioribus continentiae fulta subsidiis? Quomodo scripturis operam dabunt? Quomodo scientiae et sapientiae studebunt? Nonne per continentiam ventris et gutturis? Quomodo quis seipsum castrat propter regnum coelorum, nisi ciborum affluentiam receset, nisi abstinencia utatur ministra? Haec ergo christianis jejunandi ratio est. » *Hom. 10 in Lev.*, (IX, 372.)

2. *De resurrect. carn.* (XVII, 55). « Et virginitatem obtinens cum ingenti labore ».

3. « Calcare libidinem, fugere luxuriam omnesque voluptates corporis premere ac frenare, hoc est principatum gerere totius Egypti » *Hom. 15 in Gen.*, (VIII, 263).

4. « Pugnare autem isti orationibus et jejuniis et justitia et pietate. » *In Matth.* (III, 238). — « Carnem igitur abstinencia, vigiliis, meditationum labore conficere », c'est « offerre Deo byssum tortam ». *Hom. 13 in Ex.* (IX, 159). « Si



La prière est un des éléments de la vie ascétique, et non des moins importants. Pour Origène, elle prend la forme de la contemplation ; elle s'accompagne de la méditation et de l'étude des saintes Écritures, et, d'autre part, elle est loin d'exclure la spéculation rationnelle. La philosophie, comme l'entendait Origène, est en grande partie d'accord avec le christianisme, surtout dans le domaine de la morale ¹. « Aussi les sages du monde... qui se sont adonnés à la philosophie, quoiqu'ils n'aient pas atteint la règle totale et parfaite de la piété, ont-ils cependant pressenti Dieu, père et roi de toutes choses, c'est-à-dire celui qui a créé et qui gouverne tout ce qui existe ². »

La vie contemplative aussi bien que la vie active sont reconnues dans l'Église, puisque celle-ci se compose d'âmes contemplatives et actives ³. Mais les préférences d'Origène vont à la vie contemplative. « Les contemplatifs se trouvent, dit-il, dans la maison de Dieu ; les actifs restent dans le vestibule de cette maison ⁴. » Aussi se plaît-il à célébrer les excelsences de la contemplation. Celle-ci constitue la vraie conversion de l'âme à Dieu ⁵ ; elle renouvelle l'esprit et le met en mesure de faire de nouveaux progrès ⁶. Celui qui s'adonne à la contemplation engage les combats du Seigneur ⁷ et rem-

membra mea ab omni concupiscentia carnis mortificare, si mundus mihi crucifixus sit et ego mundo, holocaustum obtuli ad altare Dei et ipse meae hostiae sacerdos efficior ». *Hom. 9 in Lev.* (IX, 361).

1. *Hom. 14 in Gen.* (VIII, 254.)

2. *Hom. 6 in Gen.* (VIII, 183.)

3. « Ὁργανον ἐστὶ ἐκκλησία Θεοῦ ἀπὸ θεωρητικῶν καὶ πραγματικῶν συνεστῶσα ψυχῶν. » *Sel. in Psalm. XIII*, 165.

4. « Οἱ μὲν θεωρητικοὶ ἐν οἴκῳ Θεοῦ εἰσιν, οἱ δὲ πράκτικοι ἐν ἀλλαῖς οἴκου Θεοῦ ἡμῶν. » *Sel. in Psalm. XIII*, 131.

5. « Quid est ergo converti? Si his omnibus (rebus mundi) terga vertamus et studio, actibus, mente, sollicitudine verbo Dei operam demus, et in lege ejus die ac nocte meditemur, omissis omnibus, Deo vacemus, exerceamur in testimoniis ejus, hoc est conversum esse ad Dominum. » *Hom. 12 in Ex.* (IX, 143).

6. « Renovatur autem sensus noster per exercitia sapientiae et meditationem verbi Dei et legis ejus intelligentiam spiritualem ; et quanto quis quotidie ex scripturarum proficit lectione, quanto altius intellectus ejus accedit, tanto semper novus et quotidie novus efficitur. » *In ep. ad Rom.* (VII, 288.)

7. *Hom. 4 in Gen.* (VIII, 168).

porte la victoire contre les démons ¹. Origène emploie toute espèce d'images pour mettre en relief le prix de la contemplation. Les contemplatifs se préparent des trésors pour le ciel, ils honorent Dieu, ils jouissent de vraies délices, ils volent avec des ailes de colombe ².

Il y a plus encore. Dieu répand avec une spéciale abondance ses lumières sur ceux qui imitent Marie-Madeleine et les apôtres dans l'exercice de la contemplation ³. Leur progrès dans la connaissance de la sagesse divine est sans fin ; plus ils avancent, plus ils découvrent de choses ineffables et incompréhensibles, car Dieu est incompréhensible et inestimable ⁴. Origène applique le nom de Lévites à ceux qui « ont désiré la sagesse, qui ont désiré la connaissance des secrets de Dieu ; et là où est leur cœur, là est leur trésor. Ils n'ont pas d'héritage sur la terre, mais ils montent au plus haut des cieux, et là ils sont remplis de délices, toujours en Dieu, toujours dans son Verbe, toujours dans sa sagesse et dans sa science ⁵. Les contemplatifs sont le sanctuaire de Dieu, c'est en eux que Dieu repose et habite ⁶.

A cause de son excellence, la contemplation constitue comme le sommet de la perfection ; lorsqu'on s'est dégagé de ce qui est matériel et terrestre, et élevé au-dessus de ce qui est corruptible, on se consacre exclusivement à penser à Dieu, à l'écouter et à lui parler avec respect et humilité ⁷. Mais pour arriver à ce degré de contemplation, il faut renver-

1. *Hom.* 27, in *Num.* (X, 348).

2. Vid. Bornemann, p. 31.

3. « Et utique qui sic accedunt ad eum, multo amplius ex ejus lumine consequuntur. Si vero sicut apostoli nusquam omnino moveamur ab eo... tunc nobis secreto ea, quae ad turbas locutus fuerat, exponit atque dissolvit et multo clarius illuminat nos ». *Hom. in Gen.* (VIII, 115).

4. « Quis enim terminus Dei sapientiae erit ? Ubi quanto amplius quis accesserit, tanto profundiora inveniet, et quanto magis scrutatus fuerit, tanto ea ineffabiliora et incomprehensibiliora deprehendet. » *Hom.* 17 in *Num.* (X, 208).

5. *Hom.* 21 in *Num.* (X, 260).

6. *Hom.* 1 in *Gen.* (VIII, 121). — Origène veut aussi qu'on ne demande dans la prière que des choses spirituelles : « Vos qui spirituales esse vultis coelestia per orationes petite. » *De Oratione*, (XVII, 140-141).

7. « Cum enim mentis oculi sui elevati sunt ut jam terrenis non immorentur, nec eorum quae materia constant speciebus impleantur, suntque adeo sublimes ut corruptibilia quaecumque despiciant, eique uni vacent ut Deum cogitent,

ser les obstacles qui s'y opposent¹. Aussi celui qui aspire à ce genre de prière se libère-t-il des affaires mondaines et évite-t-il même, autant que possible, les conversations inutiles avec ses amis, pour s'adonner tout entier à la parole de Dieu et à la méditation de sa loi². A côté des exercices qu'on fait pour assouplir l'âme au sentiment et à la connaissance de Dieu, les exercices qui tendent à fortifier le corps n'ont aucune valeur³.

Après avoir parcouru ces textes, Bornemann se croit en droit de conclure : *Neque multum inter eam contemplationem, quam Origenes maxime aestimabat et postulabat, et inter vilam contemplativam monachorum interest*⁴.

*
* *

Pas plus que Clément, Origène n'admet que le souci de sa propre sanctification doive absorber l'attention de l'ascète au point de lui faire oublier le salut de ses frères : il faut qu'il ait le zèle apostolique, qu'il travaille au salut et à la sanctification de son prochain.

Origène compare « à l'autel des parfums, ceux qui, de jour et de nuit, se consacrent à la prière et au jeûne dans le temple de Dieu. Ils prient non seulement pour eux, mais pour tout le peuple⁵. » Car la virginité ne profite pas seulement à ceux qui l'ont embrassée ; elle est utile aux autres. Les vierges, en effet, sont comme les guerriers qui mettent en fuite l'ennemi et dont la victoire est profitable à tous,

audientemque reverenter ac modeste alloquantur ;... plurimum jam proficerint illi oculi, revelata facie gloriam Dei speculantes et in eandem imaginem transformati a claritate in claritatem. » *De Orat.*, 9 (XVII, 118-119).

1. « Non est possibile prius videre visum magnum, id est intueri atque perspicere magna mysteria, stanti in conversione et actibus mundi hujus; sed transire oportet prius ab his et transscendere omnia saecularia. » *Sol. in Psalm.*, (XII, 203).

2. « Ideo omni virtute nitendum est, ut ab occupationibus saeculi et a mundanis actibus liberi et ipsas, etiam, si fieri potest, superfluas sodalium fabulas relinquentes, verbo Dei operam demus et in lege ejus meditemur die ac nocte. » *Hom.* 6 in *Lev.* (IX, 272).

3. *Hom.* 9 in *Ezech.* (XIV, 140).

4. Bornemann, *op. cit.*, p. 33.

5. « Altare incensi, quicumque orationibus et jejuniis die ac nocte vacant in templo Dei, orantes non solum pro semetipsis, sed et pro universo populo. » *Hom.* 5 in *Num.* (X, 43).

même à ceux qui ne peuvent prendre part au combat¹.

On voit qu'Origène était loin de restreindre à ses élèves et au Didascalée l'exercice de son zèle ; son action allait à tous les fidèles ; elle s'étendait même à ceux qui demeuraient en dehors de l'Église². Pour retrouver un semblable modèle d'activité apostolique, a-t-on dit, « il faut remonter jusqu'à saint Paul³. »

Comment Origène conçoit-il la vie de l'ascète chrétien dans ses rapports avec la communauté chrétienne ? Doit-il se mêler intimement à ses frères pour en être le soutien et l'exemple, ou bien plutôt doit-il chercher dans la solitude un secours contre les obstacles et les dangers du monde ?

Il reste un certain doute sur la pensée d'Origène après qu'on a collationné les textes relatifs à cette question : une chose toutefois en ressort avec toute la netteté désirable, c'est que, pour lui, la solitude morale de l'ascète qui détache son cœur des affections créées, et qui, par sa conduite, se met au-dessus de tout ce qui l'entoure, l'emporte de beaucoup sur une solitude qui ne serait que matérielle⁴.

On pourrait relever dans certains textes comme une nuance d'opposition à la séparation effective d'avec le monde. Ainsi, quelque part, Origène écrit que le nom de vie anachorétique lui a été donné *propter singularitatem* ; par elle en effet le chrétien parfait se rend singulier, se mettant en dehors des autres hommes par ses paroles et par sa conduite⁵.

1. « Qui militant Deo, illi sine dubio qui se non obligant negotiis saccularibus ; et isti sunt qui procedunt ad bellum et pugnunt adversus spirituales nequitias pro reliquo populo et pro iis qui infirmiores sunt sive per aetatem, sive per sexum, sive per propositum, etc. » *Hom.* 25 in *Num.*, (X, 311).

2. Origène désire qu'il y ait des chrétiens versés dans l'érudition et la philosophie pour que, « rationibus et artibus superantes », ils s'efforcent d'amener les philosophes à la vérité : « Veram philosophiam Christi et veram pietatem Dei suscipiant. » *Hom.* 9 in *Gen.* (VIII, 229).

3. Mgr Freppel, *Origène*, p. 16. « Alors Origène était occupé à Alexandrie à l'œuvre de l'enseignement divin, il se donnait à tous ceux qui l'approchaient librement, la nuit et le jour, sacrifiant tout son loisir, sans hésitation, à ses divines études et à ceux qui venaient vers lui. » Eusèbe, II. E. I. VI, cap. VIII, 6.

4. *Hom.* 12 in *Lev.* (IX, 391). « Neque in loco sancta quaerenda sunt, sed in actibus et vita ac moribus. Quae si secundum Deum sint et secundum Dei praecepta habeantur, etiamsi in domo sis, etiam si in foro — et quid dico in foro ? — etiamsi in theatro inveniaris verbo Dei deserviens, in sanctis te esse non dubites. »

5. *Hom.* 14 in *Jer.* (XV, 275) et *Sel. in Jerem.* (XIV, 437).

Pourtant il serait malaisé de concilier cette hostilité mal définie contre la vie anachorétique avec les nombreux passages de ses écrits où il est parlé de la solitude, de la fuite des affaires, des honneurs, même de la séparation d'avec les amis, du mépris des choses du monde¹.

Il nous semble que l'opinion d'Origène est à peu près celle-ci : ce qu'il faut rechercher avant tout, c'est la solitude de l'esprit et du cœur ; il faut vivre au milieu du monde aussi dégagé de ce qui s'y trouve que dans le désert. Tant qu'on peut être utile à son prochain, on doit le servir et ne pas fuir la part de travail qui revient à chacun dans la communauté ; en dehors de cela, il faut se mettre à l'écart du bruit et des affaires. Comment expliquer autrement ce passage relatif à la vie solitaire de Jean-Baptiste et qui a bien le sens d'un éloge ? *Recessit, fugiens tumultum urbium, populi frequentiam, viciniam civitatum, et abiit in desertum, ubi purior aër erat, et coelum apertius, et familiarior Deus*² ? Ailleurs, Origène signale que Jésus, pour communiquer ses enseignements aux apôtres, choisissait de préférence les lieux écartés³. De même encore il affirme que la sainteté ne devient possible qu'à la condition d'abandonner les affaires du monde⁴.

D'ailleurs, quelle que soit la pensée d'Origène sur la vie anachorétique, son enseignement a dû contribuer à la mettre en honneur. Tous ceux qui entendaient sa prédication et qui en étaient touchés, n'étaient pas en mesure d'établir une démarcation bien tranchée entre deux sortes de solitude, l'une morale, l'autre effective ; et, du moment

1. Vid. *Hom. 2 in Num.*, (X, 19) ; *in Ev. Joh.* (II, 368) ; *hom. 6 in Lev.* (IX, 272).

2. *Hom. 2 in Luc.*, (V, 124).

3. « Μάλιστα ἐν ταῖς ἀναχωρήσεσιν. » *Cont. Cels.* (XIX, 310).

4. « Si quis enim seipsum devoverit Deo, si quis nullis se negotiis saecularibus implicaverit, ut ei placeat, cui se probavit ; si quis separatus est et segregatus a reliquis hominibus carnaliter viventibus et mundanis negotiis obligatis, non quaerens ea quae super terram, sed quae in coelis sunt ; iste merito sanctus appellatur. Donec enim permixtus est turbis et in multitudine fluctuantium volutatur, nec vacat soli Deo neque segregatus a vulgo est, non potest esse sanctus. » *Hom. 11 in Lev.* (IX, 374). Il faut avouer que ce texte peut recevoir une interprétation spirituelle, aussi ne faut-il pas nécessairement y voir une séparation réelle, mais au moins ce que nous affirmons dans le texte.

qu'ils voyaient dans cette dernière un moyen de réaliser la séparation et le détachement de l'âme, ils se sentaient portés à y recourir¹.

*
* *

Peut-être pouvons-nous voir dans Origène l'initiateur de la vie commune des ascètes. En commentant le chapitre 19 de saint Mathieu, il s'exprime ainsi : « Toutes ces choses ont été dites pour nous qui voulons réaliser ce qui est possible, devenir celui qui veut être parfait, obéir à Jésus qui dit : Va*, vends ce que tu as et donne-le aux pauvres. Ce serait le propre d'hommes généreux et doués des qualités qui distinguent l'évêque, d'exhorter ceux qui en auraient la possibilité et qui seraient dociles, à recevoir leurs ressources d'une caisse commune et à en attirer d'autres à ce genre de vie ; ce serait là comme une image de la vie des fidèles au temps des apôtres². »

Origène souhaite donc la vie commune pour les ascètes ; et ce serait aux évêques à prendre l'initiative sur ce point. Mais ce désir d'Origène a-t-il trouvé une réalisation de son temps ? Rien ne permet de l'affirmer ni de le nier. Ce que nous savons par Eusèbe, c'est que, quelques années plus tard, après la persécution de Dioclétien, Pierre, évêque d'Alexandrie, passa le reste de sa vie dans une ascèse fort sévère « pratiquée en commun »³. Il semble donc que le projet d'Origène soit devenu une réalité, sinon immédiatement, du moins quelque temps après sa mort. Mais de là à conclure que la vie cénobitique ait été antérieure à la vie anachorétique, comme Bornemann incline à le croire, il y a encore loin⁴.

1. Vid. Bornemann, p. 38.

2. *In Math.* (III, 361).

3. H. E. I. VII, cap. xxxii 31, trad. Grapin. — « Τὸν λοιπὸν τοῦ βίου χρόνον εὐτωνατέρᾳ τῇ συνασκήσει ἑαυτὸν τε ᾔγεν. »

4. Contemporains et même antérieurs à Pierre d'Alexandrie, nous trouvons Paul de Thèbes, Antoine et Hilarion qui mènent la vie anachorétique.

Avant eux, à l'époque même d'Origène, dans la première moitié du III^e siècle, nous avons l'exemple de Nazaire, évêque de Jérusalem, qui, abandonnant son église, à la suite de certaines accusations calomnieuses portées contre lui, alla se cacher dans le désert et y passa de nombreuses années. « Tous l'admiraient, dit Eusèbe, plus grandement encore, à cause de sa retraite, de sa vie philosophique ». Eusèbe H. E. VI, c. ix, 4 et s. — Vers la fin du III^e siècle, Hieracas fonda un monastère à Leontopolis. — Vid. Epiph. *Haer.* 67.



Nous retrouvons donc chez Origène les éléments ascétiques que nous avons déjà rencontrés dans les écrits de son maître Clément; mais, chez le disciple, tout a pris un plus puissant relief : aussi la plupart des auteurs s'accordent-ils à voir dans Origène un précurseur immédiat du monachisme, sur lequel son influence fut profonde¹.

Tout, chez ce dernier, tendait à lui donner un ascendant presque irrésistible sur ses disciples, et d'une façon plus générale sur tous ceux, très nombreux, qui l'approchaient : sa science, reconnue de ses ennemis eux-mêmes, son enseignement dans la chaire du Didascalée et dans les assemblées chrétiennes, et surtout l'austérité étonnante de sa vie². Au témoignage de Grégoire le Thaumaturge, il apparaissait à ses disciples comme supérieur à un homme : il y avait en lui quelque chose de divin³. A ces moyens d'action généraux, Origène ajoutait des recommandations individuelles, pressantes et persévérantes, pour amener à la vie ascétique ceux de ses disciples qui lui semblaient y être appelés⁴.

1. « Par sa vie mortifiée, Origène est un précurseur des Antoine et des Hilarion ». Duchesne, *H. a. de l'Egl.* I, 345. — « Der geistige Vater dieses Mönchtums war Origenes, der Origenes, dessen Name die Mönche schaudirten. » Preuschen, *Realencyclopädie*, Origenes (XIV, 488.) — « Nur in einem Stück unterschied sich sein (Origenes) Leben von den späteren Mönchen, dass er noch innerhalb der Gesellschaft lebte. » Grützmacher, *Realencyclopädie* XIII, 215. — « Origenes war ein Vorläufer des Mönchtums in seinem asketischen Lehren. » Markgraf. *Zeit. f. K. G.* 1901, p. 487. — « Monachatus origines quomodo ad theologos Alexandrinos et praecipue ad Originem revocandæ sint, nostris temporibus quam accuratissime perquiratur videtur necesse esse. » Bornemann, *op. cit.*, p. 1. — La thèse de Bornemann nous semble cependant quelque peu exagérée. Le monachisme était en germe dans l'ascétisme; l'école d'Alexandrie lui a fait faire un pas de plus et l'a conduit aux portes mêmes du monachisme : mais ce sont surtout les circonstances historiques qui ont été la cause immédiate de son apparition.

2. « Οὐχ οὕτως οὗτος τὰ περὶ ἀρετῶν ἡμῖν διεξέη λόγους, ἐπὶ δὲ τὰ ἔργα μᾶλλον παρεκάλει· καὶ παρεκάλει πλεον τοῖς ἔργοις ἥοις ἔλεγεν ». *Orat. panegy.* IX. (P. G. X, 1080.)

3. « Περὶ γὰρ ἀνδρὸς διανοῦμαι τι λέγειν φαινόμενου μὲν καὶ δοκοῦντος ἀνθρώπου, τὸ δὲ πολὺ τῆς ἔξεως τοῖς καθόρῳ δυνάμενοις ἀπεσκευασμένου ἥδη μέizonι παρασκευῇ μεταναστάσεως τῆς πρὸς τὸν Θεόν. » *Orat. panegy.* II (P. G. X, 1053). Il faut faire la part de la rhétorique dans ces paroles; mais au fond elles sont sincères; l'émotion perce dans ces discours à travers les formes académiques.

4. C'est encore Grégoire qui nous l'apprend en parlant de lui-même et de

Ne soyons donc pas surpris que son exemple et ses leçons aient été d'une si grande fécondité. « Telle sa parole, disait-on, telle sa vie, et telle sa vie, telle sa parole. » Par là surtout, grâce à la force divine qui l'assistait, il entraînait des milliers de gens à l'imiter¹. De son temps, beaucoup d'autres donnaient l'exemple d'une vie de philosophie et pouvaient pendant la persécution servir de modèle aux chrétiens. Eusèbe cite, entr'autres, les noms de la vierge Apollonie, d'Ammonarion et d'Héraclas². Il convient d'ajouter ceux de Grégoire le Thaumaturge, de Denys d'Alexandrie, de Piérius, qui « était estimé au plus haut point pour sa vie pauvre »³, de Pierre d'Alexandrie, de Pamphile de Césarée, qui renonça à ses biens et qui, après avoir vécu dans des exercices continuels d'ascèse et dans la prédication de la parole de Dieu, mourut martyr sous Maximien⁴.

Mais l'influence d'Origène s'est étendue plus loin : quelque opposition qu'aient rencontrée ses écrits de son vivant, c'est un fait qu'ils étaient connus des anachorètes qui se réclamaient de ses enseignements⁵.

Nous pouvons donc conclure qu'Origène n'a pas seulement donné « une première idée »⁶ de ce que pouvait être une théorie de l'ascèse ; il lui a fait faire un pas décisif, et peut-être l'a-t-il amenée à devenir à bref délai le monachisme.

son frère : il se laissa persuader, et laissant de côté l'étude du droit, il s'adonna à l'ascétisme : « Ἐν δὲ μοι φίλον ἦν καὶ ἀγαπώμενον, φιλοσοφία τε καὶ ὁ ταύτης καθηγεμῶν οὗτος ὁ θεῖος ἄνθρωπος. » *Ibid.*, (P. G. X, 1072). Vid. Eus. H. E. I, VI, c. xxx.

1. Eusèbe, H. E. I. VI, c. III, 6-7.

2. Eusèbe, H. E. I. VI, c. xli, 7, 18. — *Ibid.*, III, 2.

3. « Ἀλλ' ὅ μὲν ἄκρως ἀκτῆμονι βίῳ. » Eusèbe, H. E. VII, XXXII, 27.

4. Eusèbe, H. E. VII, XXXII, 25. — *De Martyribus Palestinae*, c. xi.

5. « En certaines cellules on aurait trouvé non seulement des exemplaires des livres saints, calligraphiés par les solitaires eux-mêmes, mais les œuvres des anciens docteurs, de Clément d'Alexandrie, d'Origène surtout, mal vu, il est vrai, dans les monastères pacômiens, mais qui conservait ailleurs des partisans fidèles. » Duchesne, *H. a. de l'Egl.* t. I, p. 497. — « Die Arianer und die Orthodoxen, die Kritiker und die Mystiker, die weltbezwingenden Priester und die weltflüchtigen aber weisenseifrigen Mönche, konnten sich auf ihm berufen, und haben solche Berufung nicht unterlassen. » Harnack, *Dogmengeschichte* I, 647.

6. Dom Leclercq, *Dict. d'Archéol.*, col. 2606 (mot Apolactiques).

3^{me} SECTION

ORIENT

CHAPITRE PREMIER

Les *Epistolae Clementis ad Virgines*.

Les *Epistolae ad virgines*¹ constituent dans la littérature ecclésiastique le premier document qui traite *ex professo* et d'une façon exclusive de la vie des ascètes. A ce premier motif d'intérêt elles en ajoutent un autre : ces lettres nous montrent l'ascétisme sous un jour spécial. Les ascètes et les vierges qu'elles font revivre présentent un caractère particulier, qui tranche sur celui des vierges que nous avons rencontrées dans la communauté de Carthage. Elles marquent un vrai tournant dans l'histoire de l'ascétisme et accusent un mouvement très net vers l'anachorétisme. D'ailleurs, l'existence seule de ces lettres nous prouve déjà que des relations commencent à s'établir, non seulement entre les ascètes d'un même pays, mais même entre les représentants de la vie religieuse à travers les diverses régions.

1. Ces lettres ont été conservées dans une version syriaque qui remonte à 1470; elles furent publiées pour la première fois par J. Wetstein en 1752. Leur langue primitive, au dire de la critique, fut le grec. Quant à l'époque de la composition, Funk la place au commencement du iv^e siècle (*Patres Ap.* IV). Harnack se prononce pour les dix premières années du III^e siècle. C'est l'opinion de Harnack qui semble le plus acceptée. — Vid. Funk (*Patres Ap.*, t. II). Bardenheuer. *Patrol.* p. 27. — F. Nau dans le *Dict. de Théol. cath.*, a. Clémentines (Apocryphes), col. 219-222. — Harnack, *Sitzungsberichte*, 1891, t. I.

Elles sont adressées *Fratribus virginibus beatis qui dedunt se servandae virginitati propter regnum coelorum et sororibus virginibus sacris*¹. Le motif qui les a inspirées, c'est le désir de faire connaître aux destinataires la règle de vie adoptée par les ascètes du pays qu'habite l'auteur², parce que celui-ci a eu connaissance de certains scandales qui ont éclaté parmi les ascètes auxquels il s'adresse³.

Mais quel est l'auteur de ces lettres, et où faut-il placer les ascètes auxquels elles sont destinées ? De fait, il faut distinguer entre le pays habité par l'auteur et où l'observance semble exemplaire, et celui des destinataires dans lequel des habitudes fâcheuses demandent à être redressées. Les critiques croient en général que ces lettres ont été adressées aux ascètes de la Syrie ou de la Palestine, et que l'auteur habitait l'Occident, ou plus vraisemblablement encore l'Égypte⁴.

L'auteur se fait une très haute idée de l'état de virginité et il en parle avec enthousiasme. Les vierges des deux sexes lui semblent un beau modèle pour les contemporains et pour ceux qui vivront plus tard⁵. Appliquant aux ascètes les paroles les plus élogieuses empruntées à l'Écriture sainte, il les appelle « la semence bénie de Dieu, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis⁶. » Il déclare la virginité « un office sublime »⁷, et les vierges lui apparaissent comme la gloire et la joie des serviteurs de Dieu⁸. Il y a dans tout ceci plus qu'un lyrisme de commande, destiné à se ménager bon accueil parmi les ascètes qu'il vise ; on sent que, dans sa pensée, ces expressions sont bien de

1. *I Ep. de Virg.*, I.

2. *II Ep. de Virg.*, I. 1. « Volo autem cognoscatis, fratres, quanam sit, in illis locis ubi versamur, nostra omniumque fratrum nostrorum vivendi ratio in Christo. »

3. *II Ep. de Virg.*, X, 1.

4. Vid. Harnack, *Sitzungsberichte*. — Nau, col. 220-221.

5. *I Ep. de Virg.*, III, 1.

6. *I Ep. de Virg.*, IX, 4.

7. *I. Ep. de Virg.*, V, 2.

8. *I. Ep. de Virg.*, IX, 3. « Ideo autem mundo apparetis sicut luminaria quia ad verbum vitae attenditis atque ita estis revera laus et gloriae ac laetitiae corona et gaudium bonorum sermonum in Domino nostro Jesu Christo. »

mise pour glorifier un état que le Sauveur a sanctifié et qu'ont embrassé tant de grands et saints personnages¹.

Mais, quelle que soit l'*excellence* de la virginité, on ne l'adopte pas pour elle-même; elle n'est pas un but, elle est un moyen. Le royaume des cieux ne s'obtient que par l'efficacité de la foi, c'est-à-dire par les œuvres que la foi inspire², et il ne sert de rien de porter le nom de vierge, lorsque les œuvres belles et excellentes qui sont en rapport avec l'état de virginité viennent à faire défaut³.

Si l'ascète ne doit pas se contenter de professer et de pratiquer la virginité, quel but doit-il assigner à son activité et à ses efforts? Tout d'abord, sa *propre sanctification*. Il faut que l'ascète soit orné de toutes les vertus⁴; pour cela, que son idéal soit Dieu lui-même; Jésus-Christ, tel est le sublime modèle qu'il doit s'efforcer joyeusement de reproduire en sa vie personnelle⁵. Il doit donc être assidu à rendre son culte à Dieu, en se maintenant toujours en sa présence, en s'efforçant de lui être agréable par tous les actes de sa vie⁶. Voilà la première fin à laquelle s'efforce d'atteindre l'ascète chrétien : c'est celle-là même qu'indiquait déjà l'Évangile et que signalait aussi saint Paul, à qui l'auteur des Épîtres emprunte ses paroles⁷.

*
* *

La virginité est un moyen de sanctification personnelle. Cependant, si elle se limitait à cela, elle semblerait avoir une fin quelque peu égoïste. Déjà saint Paul avait assigné un

1. *I Ep. de Virg.*, VI.

2. « Verum obtinetur illud fidei efficacia (quae adest) ubi quis opera fidei ostendit. » *I Ep. de Virg.*, II, 2.

3. *I Ep. de Virg.*, III, 2.

4. « Omni sancta Dei virtute accingi debet. » *I Ep. de V.*, IV, 2.

5. « Et gaudent omni tempore, similes sese reddere Deo Christoque ejus atque hos imitantur. — Christum ergo imitare in omnibus. » *I*, VI, 1.

6. *I*, VII, 2.

7. « Neque discessit ab eo (Deo) aliorum, sed quovis tempore famulatur in puritate et sanctitate, in spiritu Dei sollicitus quomodo placeat Domino suo... » *I*, VIII, 2.

autre but à l'activité des vierges, à savoir, le souci des intérêts de Dieu, l'apostolat sous ses diverses formes. Nous avons constaté que, dès l'origine, les ascètes ont répondu à la conception de saint Paul, et que, soit au sein des communautés, soit en prêchant l'Évangile, ils ont cherché leur sanctification dans le service du prochain. Cependant ce caractère d'*activité apostolique* est plus fortement mis en relief dans les Épîtres qui nous occupent.

L'ascète doit d'abord pratiquer l'apostolat de la *prière*. Il doit commencer par demander à Dieu qu'il daigne susciter des ouvriers dignes de la parole de vérité, des ouvriers qui soient la lumière du monde, des ouvriers semblables aux apôtres, des ouvriers qui imitent Dieu lui-même dans leur souci pour le salut du monde¹. C'est aussi par la prière qu'il se préparera à exercer son ministère auprès des malades ; et c'est la prière, unie aux jeûnes et aux veilles qui lui donnera le triomphe sur les démons : par elle il pourra les chasser du corps des possédés².

L'apostolat de la prière se complète par celui de l'*action*. C'est une obligation pour l'ascète d'élever et de confirmer ses frères dans la foi en un seul Dieu³. Comme chez les *Évangélistes*⁴ qui les ont précédés et que le Didascalée nous a fait connaître, les ascètes des *Epistolæ* semblent faire de

1. « Quod messis multa sit, etc. » *I Ep. de Virg.*, XIII, 4 et s.

2. *I Ep. de Virg.*, XII, 4 et s.

3. « Etiam hoc quod quis aedificare debeat et confirmare fratres in fide unius Dei manifestum est et notum. » *I Ep. de Virg.*, XIII, 1.

4. « Lässt sich nun nachweisen, dass sich die Asketen unserer Schrift (Clemens de Virg.) zu wirklichen Mönchen entwickelt haben, so ist Eusebius nicht ganz im Unrecht, wenn er die Asketen seiner Zeit auf das apostolische Zeitalter zurückführt. Sicherlich hat das Asketenthum des 2. und 3. Jahrhundert noch andere Wurzeln und Erscheinungsformen gehabt als die unsere Urkunden überlieferten. Aber wir dürfen es doch mit Bestimmtheit aussprechen, eine Linie desselben reicht zurück bis auf die wandernden charismatischen Lehrer der « Apostellehre » und bis auf die Urzeiten des Evangeliums. Die wandernden Aposteln, Evangelisten und Lehrer sind in die Asketen übergegangen. » Harnack : *Sitzungsberichte*, p. 381. — Eus. H. E., II, 16, 17. « On raconte donc qu'il (Pantène) montra une telle ardeur et un amour si courageux pour la parole divine qu'il se signala aussi comme prédicateur de l'Évangile du Christ auprès des nations de l'Orient et qu'il s'avança même jusqu'au pays des Indes. En effet, il y avait encore à cette

l'apostolat, après leur sanctification personnelle, leur occupation principale et la raison d'être de leur profession : ce caractère, que nous avons rencontré dès les origines de l'ascétisme, se représente ici avec une particulière intensité. Nous sommes encore à l'époque des charismes, et celui qui les a reçus doit les mettre en valeur pour l'édification des frères, lorsqu'ils sont réunis à l'Église ; car ces charismes, qui contribuent au bien des hommes de Dieu, sont bons ; ils sont même excellents ¹.

L'apostolat de ces ascètes est *itinérant*. Ils ont une demeure fixe ; mais, pour le bien spirituel des fidèles, ils se déplacent souvent, et parcourent les villes et les villages en exerçant leur ministère. Arrivés dans un lieu, ils entrent chez l'ascète de l'endroit ou chez un fidèle ; et là ils convoquent les autres frères. Quand ceux-ci se sont rendus à leur appel, ils leur adressent des paroles d'édification ; sans aucun apprêt, mais dans un langage sobre et sévère, ils font à l'assemblée des exhortations qui la disposent à marcher selon la volonté de Dieu ². Ils font aussi des lectures de l'Écriture sainte, en les accompagnant d'une interprétation ³, et ils consacrent quelque temps à la prière ⁴.

Ils ne se contentent pas du ministère de la parole. Une de leurs occupations principales — *officium servorum Dei* — doit être de visiter les orphelins et les veuves, et plus particulièrement les pauvres chargés d'enfants. On leur conseille

époque de nombreux évangelistes de la parole, qui avaient à cœur d'apporter un zèle divin à imiter les apôtres pour étendre et fonder la divine doctrine. » Eusèbe. H. E., I, V, c. x, 2, Le caractère des moines qui apparaissent dans les *Pseudo. Clem.*, a fait que Harnack les identifie avec les évangelistes. Ce passage confirme-t-il l'opinion de l'historien protestant ?

1. « Illo igitur charismate quod a Deo accepisti, illo inservi fratribus pneumatiscis, prophetis (inquam) qui dignoscant Dei esse verba ea quae loqueris ; et enarra quod accepisti charisma in ecclesiastico conventu ad aedificationem fratrum tuorum in Christo. Nam bona et eximia ea quae utilitatem hominibus Dei afferunt si apud te revera sunt. » (I, XI. 10.)

2. « Tum introimus ad fratrem aliquem et convocamus illuc fratres omnes et miscemus cum illis sermones confirmatorios et exhortativos ; et qui sunt inter nos sobria et severa et verba gravia et tremenda et pudica in timore Dei et ut secundum beneplacitum Dei agant » II, I, 3.

3. II, IV, 2.

4. II, V, 2.

aussi de visiter ceux qui sont possédés par les esprits mauvais pour les exorciser, ainsi que les malades. Il va sans dire que cet apostolat exige l'humilité, le désintéressement, la mortification ¹.

*
* * *

A l'époque où sont écrites les *Épîtres aux Vierges*, il ne peut encore être question d'une *vie cénobitique* organisée. Les ascètes vivent dans les villes et les villages ; c'est la condition même exigée par la vie apostolique qu'ils mènent. Mais si la vie commune n'existe pas encore, on pressent qu'elle ne tardera pas à surgir ; plus d'un détail dans ces lettres semble l'annoncer et comme en indiquer l'ébauche. Il se produit d'abord un premier mouvement pour mettre les ascètes en garde contre les dangers de la vie du monde. Même la société des fidèles — car c'est à eux surtout et presque exclusivement que s'adresse leur apostolat — ne peut être fréquentée sans précautions : on y rencontre l'ennemi, qui dissimule ses pièges, qui est fécond en stratagèmes. L'ascète, cependant qu'il est sur la terre, doit faire en sorte que son travail et ses préoccupations soient au ciel ².

Aussi les précautions que les lettres conseillent sont-elles précises, minutieuses. Elles ne cessent de répéter que, dans l'exercice de leur ministère, les ascètes ont besoin de beaucoup de modestie, de gravité et de piété ³. Ils ne craindront même pas de pousser à l'excès ces précautions ; ainsi ils ne donneront que sous le manteau la main à baiser aux femmes chrétiennes réunies pour entendre la parole de Dieu, et seulement après que les femmes elles-mêmes auront caché modestement les mains sous les vêtements ⁴. Car, non content d'éviter le danger, les ascètes doivent se garder

1. *Ep. de Virg.*, I, XII.

2. « Et sese movet ab omni convictu cum hoc saeculo et a laqueis ejus et retibus et impedimentis ejus : et dum versaris super terram, ama, ut labor et negotium tuum sint in coelis. » *I Ep.* III, 6.

3. *II Ep. de V.*, VII, 3 ; *II Ep.*, IV, 2 ; *II Ep.*, V, 1.

4. *II Ep. de V.*, II, 5.

même de donner lieu aux mauvaises langues de s'exercer contre eux¹. Et l'auteur appuie fortement sur ce devoir de prudence².

Ce luxe de précautions peut sembler excessif : en réalité il était commandé par la sagesse. On ne se trouvait plus aux temps où la ferveur primitive était une garantie suffisante de persévérance pour les ascètes. L'expérience avait démontré le danger pour eux d'une vie trop extérieure, trop peu distante de celle de la communauté. D'ailleurs, les abus dont nous parlerons montraient bien qu'il fallait aviser aux moyens de se défendre contre l'envahissement de l'esprit mondain. A ceux qui avaient l'esprit vraiment ascétique, l'instinct de conservation dictait l'éloignement du monde, du moins l'éloignement moral, en attendant que la séparation fût matérielle et que l'anachorétisme fit son apparition³.

L'on peut même conjecturer que cette séparation effective commençait déjà à se produire. Car on sent que, dès ce moment, les différences qui séparent les simples fidèles de ceux qui professent la virginité s'accusent de plus en plus. A Carthage, du temps de Tertullien, l'ascète vivait au milieu des fidèles, sans peut-être s'en distinguer autrement que par sa régularité aux réunions de l'Église et par la ferveur qui le donnait en exemple aux simples chrétiens. Ici, l'ascète, qui n'a pas encore quitté les villes et les villages, est cependant reconnu comme tel par le reste de la communauté ; et, lorsqu'un ascète est en tournée apostolique, c'est à l'ascète du lieu, s'il y en a un, qu'il doit demander l'hospitalité. Ce dernier semble avoir son habitation particulière ; s'il avait continué de vivre dans le sein de sa famille, il est fort probable

1. *II Ep.*, V, 1 et s.

2. *II Ep.* V, 6. « *Beatus autem ille qui castitatis (servandae) causa, cautus est et pavidus omni in re.* »

3. « Man sieht deutlich — die Institution der freien, völlig uncontrolirten, in mitten der Gemeinden und der Welt lebenden, predigendreisenden Asketen war nicht mehr zeitgemäss. Hervorgerufen durch die ungeheure Kraft und Begeisterung war sie nur solange haltbar, als diese Begeisterung andauerte. Sie musste entweder untergehen oder wandeln — in das Anachoretenthum. » Harnack, *Sitzungsberichte*, p. 383.

que l'auteur fût entré dans quelques conseils détaillés ; mais il a plutôt l'air de considérer l'ascète comme seul habitant de sa demeure¹. C'est qu'en effet la virginité devient déjà un état spécial : elle crée une catégorie à part parmi les fidèles, et ne constitue plus seulement un degré supérieur de ferveur². L'auteur parle de l'état virginal comme d'une vocation et d'une profession spéciales qui conviennent aux ascètes³.

Mais, parallèlement à ce mouvement vers la solitude, — et en cela rien que de très naturel, — il s'en produit un autre de rapprochement entre les personnes vouées à l'ascétisme. Non seulement les ressemblances de vie et la communauté d'aspirations les attirent les uns vers les autres, mais ils sentent le besoin de combler le vide creusé par leur séparation d'avec les simples fidèles.

Aussi voyons-nous que des relations se nouent entre les ascètes de différentes régions. Lorsqu'un ascète arrive dans une localité, on lui prescrit de se rendre chez l'ascète du lieu, et celui-ci a, de son côté, l'obligation de recevoir le voyageur et de pourvoir à ses besoins. L'habitude qui commence à avoir force de loi impose ces rapprochements, où l'on peut voir comme les premiers linéaments d'une vie en commun⁴. Un détail pourrait nous donner une idée du point où en étaient ces relations entre ascètes, à savoir, les circonstances mêmes dans lesquelles furent écrites les *Epistolae*. Malheureusement nous les ignorons complète-

1. « En Egypte comme ailleurs, il y avait des continents des deux sexes, des « apotactiques », comme on disait quelquefois ; ils sont souvent mentionnés, surtout les vierges, dans les histoires des martyres et dans les récits d'émeutes religieuses. Ils habitaient les villes et les villages, parfois aux environs, dans quelque retraite où ils vivaient seuls ; mais ils se mêlaient à la vie religieuse et commune et surtout aux assemblées de culte, où ils se montraient plus assidus que les autres. » L. Duchesne : *Hist. anc. de l'Egl.*, t. II, p. 487-488.

II Ep. de V., II, 1 : « Tum si est in eodem loco asceta quispiam, ad hunc introimus et apud eum divertimus. »

2. « Qui virginalium statum sibi elegerunt. » I Ep. de V., X, 2.

3. « Sicut vocationi ac promissioni nostrae convenit. » I Ep. de V., XIII, 6.

4. « Illeque frater parare nobis debet quaecumque nobis necessaria sunt ; atque ille nobis famulatur, ille pedes nobis lavat, ... omnia haec frater ille asceta, qui est in eo loco ubi divertimus, per se ipsum facere debet. » II Ep. de V., II, 2.

ment. Il faut nous contenter d'en déduire que les ascètes d'une région avaient connaissance du genre de vie que menaient ceux des autres pays ; qu'un certain esprit de corps commençait aussi à se former, — dont nous avons ici un indice, — qui faisait prendre à chacun les intérêts de tous, dans le désir de faire cesser des abus préjudiciables à la dignité de l'institution ¹.

En même temps, il semble qu'il s'établisse une sorte d'uniformité dans la pratique de l'ascétisme : l'initiative individuelle y a moins de part qu'auparavant, et elle doit tenir compte de certains usages qui s'imposeront peu à peu pour former comme la première ébauche d'un code de vie religieuse ².

Même et surtout, dans les abus que l'auteur combat, on découvre peut-être la tendance à la vie commune ; en tout cas, l'habitude des « *subintroductae* » y est bien caractérisée, ce qui est, en son genre, un essai de vie commune entre personnes vouées au même état. Quelques-uns, disent les *Epistolae*, se réunissent avec des vierges consacrées, pour manger et pour boire ou pour se livrer à des critiques ; d'autres vont faire des visites aux ascètes des deux sexes sous prétexte de lire l'Écriture et d'enseigner ³. Quelque répréhensibles que soient ces habitudes, elles nous montrent du moins que les ascètes maintenaient entre eux des relations étroites, qu'ils se fréquentaient de préférence, et qu'en écartant de ces pratiques ce qu'elles avaient d'abusif, il ne serait pas difficile d'en faire naître une certaine communauté de vie.

D'ailleurs, dans le pays d'où proviennent les *Epistolae*, que ce soit l'Occident ou l'Égypte, les ascètes semblent se réunir pour faire en commun des tournées apostoliques, à moins que le pluriel, dont l'auteur fait continuellement usage, ne

1. « Verum ita loquimur de iis, quae loquimur, ob malos (qui nunc currunt) rumores de impudentibus quibusdam hominibus, qui sub pietatis praetextu cum virginibus (in eadem domo) habitant et periculo sese objiciunt. » *I Ep.*, X, 1.

2. « Volo autem cognoscatis, fratres, quatenus sit in illis locis, ubi nos versamur, nostra omniumque fratrum nostrorum vivendi ratio in Christo ; et si ea vobis in timore Dei placuerit, vos quoque eo modo vitam vestram in Domino institute. » *II Ep. de V.*, I, 1.

3. *I Ep. de V.*, X.

soit une façon de parler au nom des autres ascètes de son pays.

En somme, la lecture de ces documents laisse l'impression que l'on est à une époque de transition : la forme des âges antérieurs subsiste encore, mais fort ébranlée, et l'on pressent que l'ascétisme va revêtir une forme nouvelle. Le branle est déjà donné ; l'ascète se rend chaque jour plus étranger à la communauté chrétienne ; c'est un premier pas vers la vie anachorétique, et l'on s'achemine à un rapprochement entre ceux *qui ont embrassé* la profession d'ascétisme ¹.

En même temps que nous faisons cette constatation, nous sommes témoins d'un autre fait non moins important ; parmi ces ascètes, *les mortifications* sont en honneur.

La vie de virginité est déjà par elle-même une vie de renoncement : il faut que l'ascète fuie les soucis, les plaisirs, les vanités du monde, qu'il évite tout contact avec le siècle², qu'il mène déjà en ce monde la vie des anges au ciel, qu'il se sanctifie au service de Dieu³ ; il doit, en outre, s'entourer de précautions extrêmes pour abriter sa pureté ; et cela encore lui impose de rudes mortifications ⁴.

Pourtant ces pratiques purement négatives ne sauraient suffire aux ascètes. Ils doivent, en quelque sorte, prendre l'offensive contre leur corps ; ils doivent renoncer aux œuvres de la chair et, comme saint Paul, la réduire en servitude : c'est à ce prix qu'ils réaliseront des œuvres dignes du Saint-

1. « L'existence d'agglomérations cénobitiques ressort avec évidence de ces deux lettres ; cependant on voit du premier coup que les groupes féminins sont de beaucoup les plus nombreux. » Dom Leclercq. *Dict. d'Archéol. chrét. et Lit.* col. 3086.

2. « Et si vere timoratus corpus suum crucifixerit, pietatis causa etiam recusat id quod dixit (Scriptura) : Crescite et multiplicamini, et omnem ornatum ac sollicitudinem et voluptatem ac seductionem hujus saeculi et conversationes ejus ac ebrietatem omnesque delicias ejus atque relaxationes : et removel sese ab omni convictu cum hoc saeculo et a laqueis ejus et retibus et impedimentis ejus ; et dum versaris super terram, ama ut labor et negotium tutum sint in coelis. » *I Ep. de V.*, III, 6.

3. *I Ep. de V.*, IV, 1.

4. « Et ne pernoctamus quidem ibidem si haec (innupta) sit sola (quamquam) in alio aliquo loco. » *II Ep. de V.* I, 2.

Esprit ¹. Ailleurs l'auteur précise les formes de la mortification : jeûnes, prières, veilles continuelles, voilà les moyens de mortifier la chair ².

C'est déjà comme une image lointaine des austérités extraordinaires que pratiqueront les pénitents du désert. Mais ne pourrait-on pas trouver dans cette espèce d'hostilité contre la chair quelque influence dualiste, quelque conception fausse sur la matière et le corps humain ³? Rien ne le révèle dans les *Epistolae*. Leur auteur n'a en vue que la pratique du conseil évangélique : Prends ta croix et suis-moi ; le but est d'atteindre la couronne de la vocation d'en-haut ⁴. Ailleurs il signale, comme fin de la mortification, le service de Dieu par le moyen d'une vie angélique en vue du royaume des cieux ⁵, ou encore la préoccupation de devenir le temple du Saint-Esprit ⁶. C'est, on le voit, du pur Évangile, en dehors de toute influence philosophique ou gnostique.

*
* * *

Si les mortifications sont recommandées à l'ascète, il va sans dire qu'il en est de même du renoncement aux biens de ce monde, de la *pauvreté*. « Triomphe, dit l'auteur de ces lettres, de ces vanités du monde qui passent, qui sont foulées aux pieds, qui se corrompent et ont une fin ⁷ » ; et il donne ailleurs la raison de ce mépris des biens de la terre : « Nous pensons qu'il est mieux de haïr les choses d'ici-bas qui sont fragiles, de peu de durée et sujettes à la corruption, et d'aimer les autres qui sont des biens incorruptibles. »

Voilà toute la philosophie de ces ascètes. Leur grande préoccupation, c'est le ciel ; c'est pour lui qu'ils mènent

1. *I Ep. de V.*, IX, 1.

2. « Jejunis vestris et precationibus ac continuis vigiliis opera carnis mortificate per virtutem Spiritus sancti. » *I Ep. de V.*, XII, 5.

3. Vid. Monnier, *La Notion de l'Apostolat*, p. 309.

4. *I Ep. V.*, 4.

5. *I Ep. V.*, IV, 1, 2.

6. *I Ep. V.*, XII, 5.

7. « Vince vanas istas praesentis saeculi res quae transeunt et atteruntur et corrumpuntur et finem habent. » *I Ep. de V.* V, 3.

une vie austère, c'est pour lui qu'ils renoncent aux joies d'ici-bas, c'est pour lui qu'ils méprisent les richesses et embrassent une vie pauvre et désintéressée. Car ils ne doivent exiger aucun salaire pour les travaux de leur ministère¹ : les autres ascètes ou les fidèles pourvoient à leurs besoins, et c'est tout leur gain sur la terre.

*
* * *

Nous avons pu nous convaincre, en étudiant les écrits de Tertullien, que le *vœu privé* de virginité existait très probablement de son temps.

Dans les *Epistolae ad virgines*, la situation ne semble guère avoir été modifiée sur ce point². La virginité y est considérée comme un état, comme une profession qui trace une ligne de séparation entre ceux qui l'embrassent et les simples fidèles. Cela a été dit précédemment³. Et cet état n'est pas passager ; on doit y persévérer pour la vie⁴. On le choisit librement, par l'effet d'une solide et inébranlable résolution⁵, que l'on prend devant Dieu en promettant de garder la chasteté : *Quicumque coram Deo spondet se servaturum esse castitatem*⁶. Cette promesse crée des obligations spéciales : celle de persister dans cet état librement choisi, celle de tendre à la perfection⁷. Tel est à peu près ce que nous avons trouvé chez Tertullien. La seule différence dans les *Epistolæ*, c'est que le *vœu*, qui se laissait plutôt deviner, avec beaucoup de vrai-

1. *I Ep. de V.*, XII, 5.

2. Les mêmes termes que nous avons déjà relevés chez l'auteur africain se reproduisent ici : « *virgines sacrae* », (*I Ep. I*, 1), « *puella Deo sacrata* » (*II Ep. I*, 2), « *frater sacratus* » (*II Ep. III*, 1) ; les mêmes expressions aussi qui considèrent les ascètes comme unis à Dieu par des liens particuliers.

3. *I Ep. de V. X*, 2. — *Ibid.*, XIII, 6.

4. « *At nostine quanti laboris et molestiae sit virginitas vera, illa quae perseveranter adstat coram Deo omni tempore, nec ab eo recedit, et sollicita est quomodo possit Deo suo placere casto corpore et spiritu ?* » *I Ep. de V.*, V, 1.

5. « *Qui vere statuerunt servare virginitatem.* » *I Ep. de V.*, II, 1.

6. *I Ep. de V.*, III, 1. — « *Itaque nemo qui virginitatem profitetur.* » *I Ep. de V. VII*, 2.

7. « *Quicumque coram Deo spondet se servaturum esse castitatem, omni sancta Dei virtute accingi debet.* » *I Ep. III*, 1.

semblance, il est vrai, chez Tertullien, est ici formulé d'une façon explicite, et qui ne laisse place à aucun doute.

*
* *

En Syrie ou en Palestine, quel que soit l'endroit où habitent les destinataires de ces lettres, les *abus* étaient graves et fréquents parmi ceux qui faisaient profession d'ascétisme. Les ascètes semblent s'être établis un peu à l'écart de la communauté chrétienne ; mais, par leur ministère, ils restaient nécessairement en contact avec les fidèles. Or, leur conduite n'était pas toujours exemplaire. L'auteur des Lettres les pré-munit contre certaines dispositions blâmables dans l'exercice de leurs fonctions. C'était d'abord l'oisiveté, un des vices le plus radicalement opposés à l'apostolat ; il y en avait qui renonçaient au travail pour courir après les discours¹ : ceux-là, l'auteur les compare aux veuves oisives et bavardes dont parle l'Apôtre². D'autres étaient guidés par des mobiles peu avouables : tantôt la vanité de paraître éloquents³, tantôt l'amour de l'argent⁴. Pour quelques pièces de monnaie, beaucoup ne rougissaient pas d'entonner des cantiques devant les païens (II, VI, 3.). En tout cela, du reste, il n'y a rien qui puisse être regardé comme particulier à ces ascètes : ces abus sont de tous les temps.

Il en était d'autres cependant, nés des circonstances spéciales où l'ascétisme vivait à cette époque et dans ces pays.

Les ascètes, nous l'avons vu, se fréquentaient entre eux, et même entre personnes de sexes différents, quoique continents et vierges. Les conséquences de ces relations ne se

1. « Quisquis otiosus est, sine labore est et sine utilitate. Tales sunt viae omnium illorum, qui nulli incumbunt labori, sed verba venantur atque hoc pro virtute habent et recto facto. » I Ep. XI, 1.

2. I Ep. de V., XI, 3-4.

3. I Ep. de V., XII, 2.

4. I Ep. de V., XII, 4.

firent pas attendre. Il arrivait à quelques-uns de fréquenter les ascètes, frères ou sœurs, sous prétexte de les visiter ou de leur lire les Ecritures, d'exorciser ou d'instruire ; en réalité, c'était une curiosité malsaine qui les guidait et le désir de trafiquer au nom du Christ. D'autres se réunissaient pour tenir des conversations inutiles, pour passer gaiement le temps ou pour se livrer à la médisance. D'autres allaient plus loin encore : ils ne rougissaient pas de s'attabler avec des vierges consacrées et de se livrer à des libertés qui auraient été repréhensibles chez de simples fidèles. Mais ce qu'il y avait de plus caractéristique parmi ces abus, c'était la pratique des *subintroductae*. Quelques-uns habitaient dans la même maison que les vierges ou bien se faisaient accompagner par elles dans leurs voyages¹. Cette fâcheuse coutume devait être assez répandue, car nous voyons l'auteur s'élever contre elle à plusieurs reprises² : c'était d'ailleurs l'abus le plus criant. Pour le faire disparaître, l'auteur a recours aux mesures extrêmes, à celles d'ailleurs qui se pratiquaient dans le pays qu'il habitait.

Ces abus nous démontrent que la tentative de rapprochement essayée entre les ascètes avait été malheureuse. Il fallait dès lors songer aux moyens de réformer cet état de choses. Ce sont ces Lettres qui inaugurent la réaction devenue inévitable et qui aboutira au monachisme³.

*
* *

En résumé, nous n'avons guère trouvé dans les *Lettres aux Vierges* d'éléments nouveaux, si nous rapprochons les détails qu'elles nous fournissent des renseignements que nous donne Tertullien. Cependant l'institution des vierges paraît plus avancée qu'à Carthage et embrassée par un plus grand nombre de fidèles : de plus, elle semble être à un tournant dans l'histoire de l'ascétisme.

1. *I Ep. de Virg.*, X.

2. *II Ep. de V.*, IX, 2 ; X, 4 ; XI, 2 ; XV, 4.

3 « Sie musste entweder untergehen oder sich wandeln in das Anachoretenthum. » Harnack. *Sitzungsb.*, p. 383.

Les liens qui rattachent la vie des ascètes à la vie des fidèles sont plus lâches. Il n'y a guère que l'exercice de l'apostolat qui les maintienne en rapport avec la communauté chrétienne. Ils vivent au sein des villes et des villages, mais dans un certain isolement ; ils semblent avoir leur habitation à eux. Cette solitude relative toutefois ne suffira pas. On a fui les dangers qui se faisaient sentir au milieu du monde ; mais d'autres ont surgi du fait même que les ascètes se sont fréquentés entre eux. Les scandales que les *Lettres* nous signalent étaient graves, et une réaction s'imposait. L'auteur des *Lettres* nous apprend que, dans son pays, on était arrivé à éviter ces fautes, grâce à des mesures extrêmes : ainsi, il conseille de fuir toute femme qui se trouve seule comme on fuit un serpent ou le péché lui-même¹. Or, de telles précautions poussaient à une séparation de plus en plus grande ; séparation qui, pour être durable, devait se changer en séparation effective et matérielle. Les ascètes dont il est question dans ces *Lettres*, sont les anachorètes de demain, et la transformation n'est pas loin de se réaliser. D'ailleurs leur apostolat itinérant, leurs voyages continuels, tendent déjà par eux-mêmes à les isoler et constituent les ascètes dans un anachorétisme spécial.

La transition à l'anachorétisme est d'autant plus facile que l'apostolat, qui retient encore ces ascètes dans les villes et les villages, n'est pas limité à l'activité extérieure ; nous avons vu l'importance accordée par l'auteur à l'apostolat de la prière. Dès lors, même une fois qu'ils auront passé dans la solitude, ils pourront continuer de rendre service à la communauté, à laquelle jusque-là ils avaient prétendu se dévouer dans les œuvres de zèle. L'apostolat de l'action

1. « Quod si incurramus aliquo, ubi inveniamus mulierem christianam unam solam, nec quisquam alius (christianus) ibi adsit, nisi sola (mulier) haec, non subsistimus in eo loco, neque preces ibi peragimus, neque Scripturas ibi legimus, sed aufugimus inde veluti a conspectu serpentis aut sicut a conspectu peccati. » *II Ep. de V.*, V, 1. — Harnack relève ce mot : « Das später hundertmal von Mönchen wiederholte Wort : « Wir fliehen vor dem Anblick eines einzelnen Weibes wie vor dem Anblick der Schlange und der Sünde » hat unser Verfasser vielleicht zum ersten Mal ausgesprochen. Es führt unmittelbar zur Anachorese. » *Sitzungsb.*, p. 383.

ne doit pas consister tout entier dans l'agitation ; la prière en fait également partie, et l'on s'y dispose par l'humilité et la piété.

D'autres recommandations de l'auteur trouveront aussi dans la vie solitaire une plus entière réalisation : par exemple la présence de Dieu, qui fait que l'ascète vit en esprit dans la société constante de Dieu¹, et la fuite du monde, avec lequel il faut éviter tout contact, réclament la séparation effective, la solitude du désert².

Nous ne sommes donc plus en face de l'ascétisme de Carthage. Tertullien prêchait aux ascètes de sa communauté le recueillement ; il les prémunissait contre la fréquentation imprudente des fidèles. Ici la séparation s'est réalisée depuis quelque temps et nous sommes à la veille d'une transformation ; nous pressentons l'anachorétisme.

Voilà le résultat le plus intéressant à constater, mais non le seul. Il faut encore remarquer que les mortifications acquièrent une importance particulière ; elles ne sont cependant inspirées que par le désir de suivre l'Évangile et d'arriver à une plus grande pureté d'âme.

On peut donc se demander ce qui sépare ces ascètes des moines du iv^e siècle. Chasteté, pauvreté, détachement absolu du monde, esprit d'oraison, amour de la solitude et union à Dieu, mortification, tous ces éléments existent déjà, au moins à l'état d'ébauche³. La vie au désert qui, pour Weingarten, est la différence radicale et essentielle entre ascètes et moines, n'est-elle pas entrée dans sa phase initiale ?

1. *I Ep.*, VII, 2.

2. *I Ep.*, III, 6.

3. Il ne serait peut-être pas impossible de tirer de ces Lettres les lignes principales d'un enseignement ascétique.

CHAPITRE II

Saint Méthode d'Olympie.

Avec saint Méthode, nous nous transportons en Asie Mineure. Méthode était évêque d'Olympie, en Lycie. De ses œuvres, la plupart sont presque entièrement perdues ; on a heureusement conservé le *Convivium*, ouvrage conçu sur le plan du « Banquet » de Platon ; c'est un éloge de la virginité chrétienne.

Une fois de plus, nous allons voir se dessiner les traits et les caractères de l'ascétisme avec lesquels nous ont familiarisés déjà les auteurs dont nous avons précédemment parlé. Méthode met autant d'enthousiasme que Cyprien à chanter les louanges des vierges. En cela, il croit imiter Dieu même qui, si l'on met à part l'Eglise, préservée par lui de toute tache, n'a rien honoré autant que la virginité¹. Méthode appelle les vierges l'autel non sanglant de Dieu ; la virginité, conclut-il, semble donc une chose grande et glorieuse². Le mot même de *παρθενία*, lui semble venir de *παρθεῖν*, pour signaler l'origine divine de la virginité, parce que c'est elle qui rend semblable à Dieu celui qui l'embrasse, et parce qu'elle constitue pour l'homme le bien le plus précieux, en l'écartant de la volupté et des appétits déréglés³.

Lorsqu'il s'adresse aux vierges, il emploie des termes qui expriment son admiration sous les images les plus

1. « Οὕτω γὰρ ἐπέρχστων τι τὸ τῆς παρθενίας ἐστὶν ὧς ἀληθῶς καὶ περιπόθητον κλέος, ὥστε ὀπίσω τῆς βασιλείας, ἣν ἀνήγαγεν ὁ Κύριος, ἀναμαρτητὸν ἀποτορνεύσας τῷ πατρὶ, τὸν χορὸν τῶν παρθένων καὶ τὸ τάγμα προσκομίζεσθαι, τὰ δευρεῖα τῆς νύμφης κεκληρωμένων. » *Conv. Orat.*, VII, c. 9. (P. G. XVIII, 136-137).

2. *Conv. Orat.*, V, cap. 6 (P. G. XVIII, 108).

3. *Conv. Orat.*, VIII, c. 1 (P. G. XVIII, 137).

poétiques¹ : la virginité est la source, la fleur, les prémices de l'incorruption, elle est l'état le plus excellent et le plus honorable². C'est à cause de son excellence que le Seigneur a spécialement promis le royaume des cieux à ceux qui se sont rendus eunuques eux-mêmes³.

Mais, si Méthode se laisse aller à un tel enthousiasme, c'est qu'il a une très haute idée de la virginité chrétienne ; car, pour lui, elle ne consiste pas seulement dans l'intégrité matérielle du corps, mais aussi dans l'absence de tout ce qui souille et le corps et l'âme. Il faut que la pureté s'étende à la bouche, aux mains, aux pieds, à tous les membres. Bien plus, il faut que le cœur soit pur, il faut que toutes ses pensées soient à Dieu, que les idées du monde soient écartées, que la vierge ne soit accessible ni à l'orgueil ni à la colère, qu'elle médite jour et nuit la loi de Dieu⁴. A entendre saint Méthode, la virginité, du moins dans son plein développement, est synonyme de perfection chrétienne. Voilà aussi pourquoi il y voit le meilleur moyen de rétablir le paradis sur la terre, de transformer la mortalité en incorruption, de réconcilier les hommes avec Dieu⁵.

Il est intéressant de constater que Méthode, à l'instar des Pseudoclémentines, offre aux vierges comme modèle de l'institution ascétique Marie, Mère du Christ, qu'il proclame vierge dans la conception de Jésus⁶.

C'est de la façon la plus claire que l'évêque d'Olympe nous fait connaître l'existence du *vœu de virginité* dans sa communauté. Il emploie la même terminologie que nous avons déjà vue usitée en Occident et en Syrie. Les vierges sont les épouses du Seigneur, du Fils de Dieu, du Logos⁷ ; elles

1. « Ὡς καλλιπάρθενοι, τοὺς ἀκηράτους Χριστοῦ γεωργοῦσαι λειμῶνας ἀνυμνεύουσιν χειρσί. » *Conv. Introd.* (P. G. XVIII, 36).

2. « Τὸ οὖθαρ τῆς ἀρθρασίας καὶ τὸ ἄνθος καὶ ἡ ἀπαρχὴ αὐτῆς. Τοῦτο τὸ ἄριστον καὶ κάλλιστον ἐπιτήδευμα μόνον τυγχάνει. » *Introd.* (P. G. XVIII, 36).

3. *Ibid.*

4. *Orat.* V, cap. iv (P. G. XVIII, col. 101, et *Orat.* XI, cap. i (XVIII, 205).

5. *Orat.* IV, cap. ii (P. G. XVIII, 88).

6. *Orat.* XI, cap. ii.

7. « Τῆς τῷ Κυρίῳ νενυμφευμένης ψυχῆς » (VI, 1, P. G. XVIII, 113). « Ἀμέλει ταύτας μόνον ἐκλεκτὴν νύμφην τὰς ψυχὰς, καὶ γνησίαν ὁ Λόγος αὐτοῦ καλεῖ. » VII, 3 (P. G. XVIII, 129). *Vid.* IV, 2 (XVIII, 116) et X, 6 (XVIII, 204).

appellent le Christ leur époux¹. L'offrande la plus grande et la plus digne qu'on puisse faire au Seigneur, c'est celle de la virginité². Celles qui ont accompli cette oblation sont tenues d'y être fidèles et de ne pas se laisser vaincre par le monde³.

Tout cela est clair et nous révèle une situation pareille à celle de Carthage ou des Pseudoclémentines. Et nous pouvons ajouter que, sur le point spécial de l'obligation du vœu, la discipline ascétique n'a pas fait de progrès par rapport à l'Afrique. Saint Méthode admet que la vierge qui ne se sent pas le courage de rester fidèle à son vœu peut embrasser le mariage, pour éviter des maux plus graves. Nous n'entrerons pas dans le détail pour démontrer cette affirmation : le chapitre xiv de l'*Oratio* III^a est très explicite. Après avoir cité le texte de saint Paul : « Si quelqu'un juge qu'il exposerait sa fille au déshonneur si elle passait la fleur de l'âge, et qu'il est de son devoir de la marier, qu'il fasse comme il veut, il ne pèche point : qu'elle se marie » (I. COR, VII, 36), saint Méthode ajoute : « C'est avec raison qu'il préfère ici le mariage à la débauche, pour ceux qui ayant une fois pris l'engagement d'être vierges, le remplissent difficilement et en sont fatigués⁴. » On pourrait reprocher à l'évêque d'Olympie son interprétation du texte de saint Paul ; ce qu'on ne peut mettre en doute, c'est son opinion sur le mariage qui suit le vœu de virginité. La même solution avait été donnée déjà par saint Cyprien.

*
* *

Quand saint Méthode parle de la *pauvreté*, nous croyons entendre un écho des recommandations de l'évêque africain.

1. *Orat.* XI. Dans le refrain de l'hymne : « C'est pour toi, ô mon époux, que je conserve ma chasteté. »

2. « Τὸ γὰρ μέγιστον καὶ ἐπιφανέστατον ἀνάθημα καὶ δῶρον.....τὸν ἄθλον τῆς παρθενίας εἶναι πέπεισμαι. » *Orat.* V, 1 (P. G. XVIII, 97).

3. *Orat.* VI, 2 (XVIII, 116-117).

4. « Ἐπὶ τῶν ἐλομένων μὲν παρθενεῖν, δυσανασχετούντων δὲ τὸ μετὰ ταῦτα καὶ ἀποκαμόντων. » *Orat.* III, 14 (XVIII, 84).

A Olympie, comme à Carthage, la pauvreté qui, d'une façon effective, ne pouvait être totale, se mouvait dans des limites assez larges fixées par la position sociale de ceux qui faisaient profession de virginité. Certains, en voulant concilier avec leur état ce qu'ils devaient à leur rang, oubliaient parfois la modestie que leur imposait leur profession religieuse.

Saint Méthode, comme saint Cyprien, s'élève contre les étoffes précieuses, les bijoux en or, les pierreries, et autres parures dont savait se pourvoir la vanité féminine¹. Ailleurs, il indique nettement que la virginité n'est guère compatible avec les richesses. « Si quelqu'un, dit-il, s'enorgueillit de ses richesses, qu'il ne prétende pas honorer la virginité : il met un faible profit au-dessus de la virginité à laquelle rien de ce qu'on estime ici-bas n'est comparable². Au contraire, ceux qui ont l'esprit de leur état considèrent comme des choses méprisables tout ce que les mondains estiment comme beau, les biens, les honneurs, la noblesse, les alliances³. » Si les circonstances ne permettent pas encore le dépouillement total de ses biens, la tendance et l'enseignement de saint Méthode ne peut être plus précis : la virginité est incompatible avec les richesses, elle fait mépriser tout ce que le monde estime. Dans des circonstances plus favorables, de pareilles doctrines mèneront sans doute à la pauvreté effective et absolue ; mais déjà l'esprit de pauvreté est ici manifeste, sans contestation possible.



Que pense l'évêque d'Olympie de la *mortification*? Il conçoit tout d'abord la virginité comme une entreprise difficile et entourée d'écueils, à raison même de son excellence. Aussi

1. *Conv. Orat.* V, cap. vi (XVIII, 108).

2. « Οὐδὲ γε ὅποτε ἐναθρύνεται τις χρήμασι, τιμῇ αὐτὴν σπουδάζει, ἀτιμάζει μὲν οὖν παντὸς μᾶλλον δὲ οὗτος, προκρίνων αὐτῆς ὀλίγον κέρδος ἥς οὐδὲν ἀντάξιον τῶν ἐν τῷ βίῳ τιμίων. » *Orat.* XI, 1 (XVIII, 205).

3. « Καὶ διὰ τοῦτο μικρὰ ηἰσούνται τὰ ἐνταῦθα νομίζομενα καλὰ, πλοῦτον, καὶ γένη καὶ γάμους, καὶ οὐδὲν τι ἐκείνων περὶ πλείονος ποιοῦνται. » *Orat.* VIII, 11 (P. G. XVIII, 140).

déclare-t-il qu'elle requiert des âmes fortes et généreuses ¹ : les autres rebrousseront chemin et abandonneront leurs résolutions. Il compare l'exercice de la virginité à un martyre, non d'un moment, mais de toute la vie. D'autre part les vierges sont exposées aux persécutions que suscite la malice des hommes ². Mais il y a plus ; c'est, à savoir, que la virginité n'est pas seulement quelque chose d'ardu en elle-même, mais qu'elle demande à être entourée de précautions, elles aussi, crucifiantes pour la chair.

En effet, nous venons de dire que la virginité intégrale consiste dans le progrès moral, dans la perfection, et, de ce chef, elle exige des efforts pénibles et constants pour réprimer la poussée des passions de toute espèce et pour orner l'âme des vertus chrétiennes. Il serait grandement ridicule de conserver une intégrité matérielle et de souiller sa langue ; ou de conserver sa langue pure et non ses yeux ou ses oreilles ou ses mains ; ou enfin de conserver sans souillure tous ces organes, mais non l'âme qui est corrompue par l'orgueil ou la colère ³. Et l'évêque d'Olympie ajoute que celui qui veut être fidèle à sa résolution de garder la chasteté doit tenir tous ses membres et tous ses sens purs et assujettis.

La mortification est donc inséparable de la virginité ; on ne peut se vanter d'être chaste sans des efforts continuels et sans des précautions pénibles et afflictives. Saint Méthode cependant s'en tient à ces données générales ; il ne spécifie pas la forme dont il entend la pratique de la mortification. Il semble attacher moins d'importance aux austérités corporelles qu'aux pratiques de la mortification intérieure, telles que la garde des sens et les efforts qu'exige le progrès moral.

*
* *

Voyons quelles sont dans le *Convivium*, les occupations des ascètes. L'évêque rappelle d'abord à ses vierges que, par

1. *Orat.* I, 1 (XVIII, 37). « Δεῖται οὖν ἐρρόμενων καὶ γενναίων φύσεων. »

2. *Orat.* VII, 3 (XVIII, 128-129).

3. *Orat.* XI, 1 (XVIII, 205).

la virginité, elles sont au-dessus des troubles de la concupiscence et des passions, et que leur regard doit se porter vers le ciel, qui est leur centre propre et naturel¹. Par conséquent, ce qui préoccupe la vierge, ce ne sont pas les objets du monde extérieur, mais le monde intime, celui qui est formé par les vertus comme par autant de pierres précieuses et variées². Elle doit donc s'efforcer de parer son âme au moyen d'actes religieux et par l'exercice des vertus³. Saint Méthode recommande encore la méditation de l'Écriture sainte, moyen sans lequel il n'est pas possible de présenter à Dieu une offrande agréable⁴. Il veut également que les vierges fassent une part assez large à l'étude. Quelques-unes considèrent l'étude comme une occupation secondaire et se contentent de lui consacrer un temps restreint⁵ : c'est à tort, pense l'évêque d'Olympie. Donc les exercices d'ascèse, la méditation, l'étude, voilà les différentes occupations qui se partageront la journée de la vierge chrétienne.

Mais les vrais ascètes ne peuvent s'enfermer dans des préoccupations égoïstes ; leur propre salut ne les absorbe pas uniquement. L'Église les réclame pour qu'ils travaillent au *salut du prochain*. « Celui, dit Méthode, qui s'aime excessivement et qui n'est attentif qu'à ce qui lui est utile sans se préoccuper des besoins du prochain, celui-là n'honore pas la virginité ; il la méprise plutôt⁶ ».

Néanmoins, si l'apostolat et le zèle du salut du prochain découlent ainsi comme nécessairement de la profession de virginité, pratiquement, ils ne sont le fait que des âmes supérieures, de celles qui ont atteint un haut degré de sainteté. La vie d'apostolat est considérée par saint Méthode comme un débordement de sainteté. Ce sont les meilleurs,

1. *Orat.* IV, 5 (xviii, 93).

2. *Orat.* VII, 2 (xviii, 128).

3. *Orat.* IX, 4 (xviii, 185).

4. *Orat.* I, 1 (xviii, 40).

5. *Orat.* I, 1 (xviii, 40).

6. « Οὐδε γὰρ ὁ ἑαυτὸν ὑπερφυῶς ἡγοῦμενος φιλεῖν, καὶ τὸ ἑαυτῷ μόνῳ συμφέρον σπουδάζων σκοπεῖν, ἄμφοτεροι δὲ τῶν πλησίον, ἀγνεῖαν τιμῇ ἀτιμάζει μὲν οὖν αὐτὴν καὶ οὗτος. » *Orat.* XI, 1 (XVIII, 205).

ceux qui ont atteint une pureté et une foi parfaites, ceux qui se sont dégagés des passions et des vices, qui peuvent devenir les auxiliaires de l'Eglise; c'est alors, qu'ayant reçu eux-mêmes la semence féconde de la doctrine, ils coopéreront au salut du prochain en s'adonnant à la prédication ¹.

Nous pouvons encore relever dans l'ouvrage de saint Méthode quelques indications sur la *vie sociale* des ascètes d'Olympie. Pas plus ici qu'en Occident et à Alexandrie, ceux-ci ne semblent vivre à l'écart du monde. On les trouve au sein de la communauté, sans que rien les distingue extérieurement. Peut-être même se produit-il des abus, certaines pratiques peu en harmonie avec la sainteté de leur état. L'évêque leur conseille en tout cas d'éviter les places publiques, les banquets de noces, même les danses ². Ils doivent se prémunir contre les conversations légères qui troublent leur âme ³. Rien de ce qui se passe dans le monde ne doit les inquiéter ⁴, de façon que, même vivant dans le monde, ils semblent ne plus y être ⁵.

*
* *

En résumé, il est facile de se rendre compte que la situation de l'ascétisme en Lycie ressemble d'une façon frappante à celle de Carthage quelques années auparavant. A Olympie comme à Carthage, l'évêque témoigne d'une sollicitude spéciale et d'un enthousiasme véritable pour cette partie de son troupeau que constituent les vierges. Les pratiques d'ascétisme ne semblent pas plus avancées dans un endroit que dans l'autre; et, si on les compare à l'ascétisme d'Alexandrie et de Syrie, nous pouvons dire que l'Afrique et l'Asie Mineure sont sensiblement en retard sur l'Egypte et l'Orient. Aussi le monachisme apparaîtra-t-il tout d'abord en Egypte et en Orient, mais, partout ailleurs, le terrain est prêt; il pourra bientôt s'y établir et y prospérer.

1. *Orat.* III, VIII (xviii, 73).

2. *Orat.* V, 4 (xviii, 104). « Ἐὰν ἐφέξω τὸ πορευτικὸν διεστραμμένας ὁδοὺς πορεύεσθαι, ἀνατέθεικα καὶ τοὺς ποδᾶς, οὐκ εἰς δικαστήρια καὶ θιάσους παρερχομένη. »

3. *Orat.* V, 6 (xviii, 108).

4. *Orat.* VIII, 12 (xviii, 157).

5. *Orat.* VIII, 2 (xviii, 140).

*
* * *

Il est étonnant que, dans la bibliographie si abondante et si riche de renseignements d'Eusèbe de Césarée, nous ne puissions à peu près rien glaner qui nous permette de suivre le développement de l'institution ascétique. Voici cependant un passage du *De martyribus Palaestinae* qu'il convient de relever¹.

Il y est question d'une vierge martyre, appelée Ennathas, dont l'historien de Césarée écrit : « Παρθενίας στέμματα καὶ αὐτῇ κεκόσμημένῃ, » — « ornée, elle aussi, des bandelettes de la virginité ».

On voit d'où cette métaphore est tirée. Eusèbe compare la vierge à la victime parée pour le sacrifice. Mais comment ce rapprochement lui a-t-il été suggéré? Ne serait-ce pas par cette circonstance que les femmes qui faisaient profession de virginité, portaient un voile ou quelque ornement spécial? Est-ce là ce qui aurait fait surgir dans l'imagination de l'historien le souvenir des victimes entourées de bandelettes pour le sacrifice? Cela se pourrait, et alors nous enregistrerions pour la première fois l'existence d'un habit, d'un voile ou de quelque signe spécial, destiné à faire connaître l'état des ascètes.

Il semble cependant qu'on ne puisse pas trop insister sur ce simple membre de phrase. La moindre ressemblance, même morale, peut amorcer une métaphore ; et, en outre, dans le cas présent, il faudrait étendre l'existence d'un signe extérieur chez les ascètes aux hommes aussi bien qu'aux femmes. Eusèbe, en effet, vient de parler des martyrs Antonin, Zebinas et Germain ; et il ajoute qu'Ennathas, elle aussi, était ornée des bandelettes de la virginité. Or, dans ce qui précède, il n'est pas dit un seul mot de ce στέμμα pour les martyrs, et nous ne savons rien par ailleurs de son existence.

Il nous suffit d'avoir signalé la possibilité du fait, sans vouloir donner à ce texte une valeur qui aurait besoin d'être confirmée par ailleurs.

1. IX, 6.

CONCLUSION

Il ne nous reste plus qu'à grouper en peu de mots les résultats de cette étude.

L'ascétisme chrétien *procède de l'Évangile* comme de sa source propre ; c'est là qu'il a puisé son esprit et sa fécondité. Jésus le recommande ; dès la première génération, son invitation se trouve réalisée et, dans les temps qui suivent, là où s'établit la religion chrétienne, là apparaît aussi l'ascétisme comme une de ses formes supérieures. Rien de ce qui est essentiel à l'institution ascétique ne doit être attribué à une influence philosophique ou païenne ; les ascètes se recrutent parmi toutes les classes de la société, même les moins instruites, et les plus rebelles par conséquent aux infiltrations des écoles ; enfin les motifs qui sont à la base de leur généreuse résolution sont ceux de l'Évangile : l'imitation de Jésus-Christ et la récompense qu'il promet à ceux qui l'écou-tent.

Est-ce à dire cependant que l'ascétisme n'ait eu aucun contact avec la philosophie, qu'il n'ait pu y avoir entre eux d'échanges réciproques ? Non, mais, sans pouvoir en fixer le détail, on peut cependant affirmer que ces relations ont été plutôt secondaires. La philosophie a pu préparer le terrain à l'ascétisme, chez certaines âmes d'élite en qui elle créait l'aspiration aux choses divines, aspiration qu'elle-même laissait inassouvie : en de telles âmes, l'ascétisme chrétien avait le moyen de pénétrer facilement et de remplacer avantageusement la philosophie¹. Celle-ci a pu encore fournir

1. « La révolution accomplie par le christianisme est donc bien réellement son ouvrage et le fruit de sa vertu propre ; mais il n'est pas douteux qu'il n'ait tiré un grand profit du travail religieux et philosophique qui s'était accompli avant lui », Boissier. *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, II, p. 151.

aux auteurs ascétiques des termes techniques et un cadre pour leur enseignement: mais ces services étaient de médiocre importance..

Si l'on veut se rendre compte de la façon dont l'ascétisme chrétien a vécu d'une vie propre et indépendante, il faut remarquer le développement merveilleux qu'il a pris partout, même dans les milieux les moins cultivés, alors que les représentants de l'ascèse dans les écoles de philosophie furent plutôt rares. Ce que le monde païen regardait comme une entreprise héroïque et réservée à des personnages extraordinaires, les chrétiens l'accomplissaient simplement, sans paraître se douter de la grandeur de leur sacrifice, et c'est dans l'Evangile seul que l'on peut trouver la raison d'une pareille fécondité.

L'institution ascétique nous apparaît aussi comme quelque chose de *spontané*. Ses racines se trouvent dans l'Evangile : la conscience chrétienne a compris l'invitation du Christ. La ferveur des premiers temps rendait facile pour quelques âmes courageuses la pratique de ce christianisme plus élevé et plus méritoire : elles l'ont embrassé et ont créé l'institution des ascètes. Loin d'être quelque chose d'officiel, et comme une obligation imposée par l'autorité, l'ascétisme est avant tout le développement normal et spontané de la vie chrétienne.

Dans les débuts, l'autorité n'intervient que pour encourager le mouvement ; plus tard, quand l'ascétisme prend un plus grand développement et commence à s'organiser, les évêques s'en occupent pour sanctionner et corriger. Origène, on l'a vu, réclame l'intervention épiscopale pour favoriser la vie commune ; saint Cyprien et saint Méthode s'intéressent avec une sollicitude spéciale aux vierges, cette portion d'élite de leurs communautés.

Cependant, quelle que soit la faveur qui s'attache à la vie ascétique depuis les origines, jamais les ascètes ne sont mis au sommet de la hiérarchie des Eglises ; ils sont les premiers parmi les fidèles, et forment même une catégorie à part, mais ils sont toujours subordonnés à l'autorité ecclésiastique.

Dans les divers centres où l'on peut observer l'ascétisme, on est frappé par ce fait que, parmi les vierges, le nombre des femmes semble bien supérieur à celui des hommes. Cette impression ne répond peut-être pas très exactement à la réalité.

Tertullien met, en face des femmes qui prétendent se faire connaître comme vierges, les hommes très nombreux dont le sacrifice demeure inconnu. Probablement les ascètes masculins se recrutaient plus particulièrement dans le clergé ou se destinaient aux charges ecclésiastiques ; d'ailleurs, même lorsqu'ils restaient dans les rangs des simples fidèles, leur situation ne réclamait pas une sollicitude aussi spéciale de la part de l'épiscopat que celle des vierges, plus faibles naturellement et plus exposées aux dangers de la vie sociale : de là vient que les auteurs des trois premiers siècles parlent moins souvent des hommes voués à l'ascétisme.

Pendant longtemps la *virginité* constitue, avec la pauvreté, la *seule pratique* des ascètes. Elle est le point central dans l'ascétisme : tous les autres éléments s'y réfèrent et lui doivent d'une certaine façon leur existence. Car à mesure que l'expérience faisait toucher du doigt les difficultés de l'observance du célibat, on en chercha le soutien dans l'éloignement du monde, dans une vie de prière, dans la mortification et dans l'apostolat ; on voulut encore le sauvegarder par une promesse qui fût un stimulant dans les moments de défaillance et une barrière à la révolte des passions. Et c'est ainsi que, dès l'âge apostolique, nous trouvons, dans les vierges et les continents qui se décidaient à conserver l'intégrité de leurs corps, l'ébauche fidèle des ascètes postérieurs et même des moines du iv^e siècle. S'ils nous offrent un ascétisme rudimentaire, c'est qu'ils sont au début de cette institution, et que les circonstances seront tout autres dans les siècles suivants. Sous la pression des circonstances, l'ascétisme se transformera, s'enrichira aussi et, ce qui n'est pas sans surprendre, ce développement conservera une uniformité remarquable dans les pays les plus éloignés : à Rome, à Carthage, à Alexandrie, en Syrie, en Asie Mineure.

On peut donc signaler un vrai progrès dans la vie de l'ascétisme, et ce progrès est évident si nous le prenons à des époques suffisamment éloignées. Le premier siècle nous a fait connaître quelques ascètes dans la génération apostolique. Au second siècle, l'institution gagne en étendue, puisqu'elle apparaît dans toutes les communautés d'Orient et d'Occident pour lesquelles nous avons des renseignements : plus nombreux aussi deviennent ceux qui la représentent, à mesure que nous allons vers la fin du siècle. Au troisième siècle, tous les éléments du monachisme se trouvent déjà chez les ascètes, du moins à l'état de germe ou de tendance : virginité, pauvreté, vie de solitude, contemplation, tendance à la vie commune ¹. L'ascétisme du troisième siècle et le monachisme ont donc les mêmes éléments, ils s'inspirent du même esprit. C'est la même institution chrétienne dans des circonstances différentes. Au moyen de l'ascétisme des trois premiers siècles, on peut établir les relations du monachisme et de l'Évangile.



La conclusion qui se dégage de l'étude des auteurs ecclésiastiques des trois premiers siècles est donc celle-ci : *le monachisme est en germe dans l'ascétisme.*

Ce qui prouve qu'une telle affirmation n'a rien d'arbitraire, mais qu'elle découle logiquement des chapitres qui précèdent, c'est que le monachisme a paru tout d'abord en Égypte, précisément à l'endroit où l'ascétisme s'offre à nous avec un développement plus avancé²; de là il s'est répandu

1. « Equidem autem puto monachatum circumscribi posse hoc fere modo: est contempto mundo uni Deo servire; 1^o paupertate, 2^o castitate, 3^o contemplatione, 4^o anachoresi, 5^o exercitiis asceticis, 6^o vita communi. » Bornemann, *op. cit.*, p. 13. « Lassen sich doch fast alle Elemente, die in ihrer Vereinigung das Mönchische Leben, bereits im dritten Jahrhundert innerhalb der Kirche nachweisen. » Harnack, *Sitzungsberichte*, p. 361.

2. « Die Steigerungen und Erschaffungen des religiösen Lebens gehen in der Regel von den oberen Schichten der Gesellschaft aus und verbreiten sich dann in die unteren. In Aegypten war das « Mönchtum », wie es in der untersten Klasse der christlichen Bevölkerung hervorbrach, warscheinlich auch durch das « philosophische Leben » hervorgerufen, welches das Ideal der gebildeten Christen war. » Harnack, *Sitzungsberichte*, p. 384, note 5.

rapidement dans les milieux qui nous sont connus par les Lettres pseudoclémentines, lesquelles nous ont montré un ascétisme en voie de passer à l'anachorétisme.

Et de fait, tous les auteurs modernes qui ont étudié de près l'une ou l'autre manifestation de l'ascétisme au III^e siècle sont arrivés à la même conclusion ; pour chacun d'eux, aussi bien pour Harnack que pour Markgraf ou Bornemann, l'auteur étudié par lui préparait les voies au monachisme ou même le faisait déjà pressentir¹.

La transformation n'a d'ailleurs pas été subite². L'ascétisme, sous la forme qu'il revêt au III^e siècle, se prolonge encore dans les siècles suivants, alors que depuis longtemps les déserts d'Égypte et d'Orient sont peuplés d'anachorètes et de cénobites.

Il n'a même pas fallu attendre le IV^e siècle pour avoir des essais de vie anachorétique. Nous avons rappelé le récit d'Hippolyte : un évêque, aussi imprudent que zélé, entraîne dans le désert toute sa communauté. C'est ce qu'essaya également Montan, quoique les circonstances l'aient amené plus tard à d'autres mesures. Eusèbe nous raconte que, sous l'empereur Antonin, fils de Sévère, Narcisse, évêque de Jérusalem, pour fuir des accusations calomnieuses et aussi pour suivre son penchant vers la « vie philosophique », se retira dans les déserts et y passa de nombreuses années³.

Mais déjà vers la même époque, le grand patriarche des anachorètes, Antoine, avait gagné sa retraite et y attirait de nombreux imitateurs. Un peu plus tard, vers la fin du III^e siècle, Hierakas fondait à Léontopolis une communauté de moines, s'il faut en croire le témoignage de saint Épiphane⁴.

Les deux institutions coexistent donc durant de nom-

1. Nous l'avons signalé au moment opportun.

2. Vid. Harnack, *Sitzungsberichte*, p. 384, note 6.

3. Eus., H. E., l. VI, c. ix, 4 et s.

4. *Haer.* 67, 55, 5 et 69, 7. Vid. Bardenhewer dans *Kirchenlexikon*, mot Hierakas, V, col. 2005. A son avis, on n'a pas accordé à Hiérakas toute l'importance qu'il mérite dans l'histoire du monachisme.

breuses années, même avant le grand mouvement du iv^e siècle vers la vie anachorétique.

Il n'y a rien là que de très logique ; le monachisme est comme le prolongement naturel de l'ascétisme : aussi, les enseignements d'un Origène aux ascètes qui partagent encore au sein des communautés la vie des fidèles, serviront-ils de règle aux moines du désert qui n'y verront rien que de parfaitement assorti à leur état. Peu à peu l'ascétisme se laissera absorber par le monachisme ou par les fondations bénédictines¹.

Mais quelles causes, au commencement du iv^e siècle, ont poussé en masse vierges et continents vers les déserts de l'Égypte ? Une réponse totale à cette question demanderait une étude spéciale et délicate². Nous nous contenterons de signaler quelques circonstances qui, très vraisemblablement, ont favorisé l'apparition et le merveilleux développement du monachisme. Ces causes ont dû être multiples, et c'est de leur ensemble qu'il faut tenir compte ; car le monachisme, sous la forme où il s'est produit au iv^e siècle, est un phénomène fort complexe.

Harnack et Grützmacher parlent de la « mondanisation » de l'Église³. Un dilemme se posait : ou bien l'on conserverait l'esprit primitif et l'Église deviendrait une secte d'une grande ferveur, mais fermée au grand nombre, ou bien elle entreprendrait la mission de sauver le monde, mais en faisant des concessions à l'esprit du siècle. L'Église se serait engagée dans cette seconde voie, et les anachorètes mécontents seraient une protestation vivante contre une pareille déviation.

1. Duchesne, *Hist. anc. de l'Egl.*, II, p. 520.

2. « Nous connaissons trop bien les difficultés du sujet pour vouloir traiter des origines du monachisme en général. Quand les terres sanctifiées par les premiers héros de l'ascétisme chrétien nous auront livré tous les documents qu'elles recèlent, quand la critique historique se sera exercée sur ces documents et sur ceux qui se cachent dans nos bibliothèques, quand certaines figures du monachisme primitif seront sorties des ombres qui les voilent encore, alors seulement une étude d'ensemble sera possible ». Ladeuze : *Le Cénobitisme pakhômien*, p. V.

3. Harnack, *Das Mönchtum*, p. 16 et *Sitzungs.*, p. 362. — Grützmacher cité par Ladeuze, *Le Cénobitisme pakhômien*, p. 181.

Cette théorie cadre très bien avec les idées des protestants, qui s'efforcent de démontrer que l'Eglise catholique est née de cette alliance du christianisme avec le monde ; mais elle n'a en sa faveur aucun fait positif. Rien ne nous démontre que l'Eglise se soit dessaisie de certains principes pratiqués antérieurement, et qui dans la suite auraient été un obstacle insurmontable à son action ; rien d'autre part ne révèle, chez les anachorètes, une attitude de mécontentement et de protestation⁴. C'est une hypothèse non seulement gratuite, mais contraire aux faits, qui nous montrent les premiers moines toujours prêts à venir au secours de la communauté chrétienne et toujours soumis à l'autorité ecclésiastique².

On ne peut donc parler ici de « mondanisation » de l'Eglise, ni de protestation des moines. Mais il faut reconnaître que l'état de tiédeur allait se généralisant, et rendait difficile la vie des ascètes dans le monde : ce fait a dû avoir une action considérable sur l'apparition ou du moins sur la rapidité des progrès du monachisme. La ferveur des communautés chrétiennes, tant que dura la persécution, y trouva un stimulant continu ; la paix, au contraire, relâcha les ressorts. Les chrétiens se livrèrent à une vie douce et facile : « croire en chrétien, vivre en païen leur paraissait chose possible et permise »³. La foi, dans ces jours tranquilles, faisait des conquêtes parmi les païens ; mais le paganisme s'en vengeait en imprégnant les chrétiens de son esprit et de ses mœurs.

Si c'est là un phénomène commun à toutes les périodes de paix dans l'histoire de l'Eglise primitive, à plus forte raison a-t-il dû se produire au commencement du iv^e siècle, alors que, sous Maximin, les chrétiens jouissaient d'une paix

1. Nous serions bien désireux d'apprendre de M. Grützmacher en quel endroit il (Pakhôme) se plaint de sa « mondanisation » (de l'Eglise), où il lui reproche, pour prendre les expressions de M. Harnack, d'être entré dans toutes les relations de la vie ; de ne plus constituer une société privée, reliée par l'amour et les espérances chrétiennes, mais de s'être attiré toutes les classes d'hommes pour en former une société hiérarchique avec toutes ses institutions juridiques, etc. » Ladeuze, *Le Cénobitisme pakhômien*, p. 184.

2. Ladeuze, *op. cit.*, p. 186,

3. Allard, *Hist. des persécutions*, II, p. 249.

profonde, leur permettant de vivre au grand jour et d'attirer à eux un nombre considérable de païens¹, en attendant que, sous Constantin, l'Eglise devînt l'objet des faveurs officielles². Les conversions, quelque sincères qu'elles fussent, ne suffisaient pas à renouveler d'un jour à l'autre des âmes façonnées par le paganisme, et à créer en elles la vie chrétienne dans toute sa pureté. Ces convertis demeuraient longtemps, dans le fond de leurs âmes, étrangers au christianisme. Au fur et à mesure même qu'ils y adhéraient, ils y faisaient descendre le niveau de la ferveur. Les ascètes, plus que personne, devaient se ressentir de ces changements, et ils demandaient au désert la protection d'une vertu désormais trop menacée même au milieu des chrétiens³.

Le désir du martyre a-t-il pu avoir une influence sur l'apparition du monachisme ? C'est ce que pensent certains auteurs. Dans l'Eglise primitive, l'autorité des martyrs était très considérable ; ils étaient les héros chrétiens, les représentants de la perfection chrétienne. Quand les temps devinrent favorables au christianisme et que cessèrent les persécutions, les âmes éprises de sacrifice durent renoncer à l'immolation du martyre. Leur idéal ne fit que changer d'objet ; elles continuèrent à chercher la douleur volontaire dans les sacrifices de la vie érémitique. C'était là un martyre moins violent sans doute, mais non moins méritoire.

De fait, la vie du moine est souvent comparée au martyre, et ceux qui l'embrassent sont appelés des lutteurs, des athlètes, des vainqueurs des appétits corporels⁴. Il est difficile de déterminer jusqu'à quel point le désir du

1. Eus., II. E., l. IX, c. 1.

2. Eusèbe, *De Vita Constantini*, l. IV, c. 28.

3. « Itaque quarto saeculo ecclesiae, non solum per orbem utique dispersa, sed etiam in unum corpus redacta, jam non vexata, sed victrix, postquam victoria puritatem perdidisse visa est, ipsa vitam monasticam tamquam remedium necessarium recipiebat. » Bornemann, *op. cit.*, p. 42.

4. Vid. Gass, *Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums* dans *Zeitsch. f. K. G.* 1878, p. 262 et s. Il s'efforce de démontrer l'importance du désir du martyre comme cause du monachisme et donne des exemples de moines qui, lors de l'apparition du monachisme, furent martyrisés comme Paphnutius ou allèrent au devant des persécuteurs, comme Antoine.

martyre, sous cette forme nouvelle, a pu contribuer à l'apparition et au développement du monachisme ; ce qui est hors de doute, c'est qu'il a dû être pour beaucoup de chrétiens le motif qui les porta à embrasser la vie du désert.

Ne serait-ce pas plutôt la *fuite du martyre* au temps des persécutions, et particulièrement sous l'empereur Dèce (vers 250), qui aurait été, sinon la cause, du moins l'occasion déterminante de l'apparition du monachisme ? Denys d'Alexandrie écrit à Fabien, évêque d'Antioche : « Que dire de la multitude de ceux qui erraient dans les déserts et les montagnes, périssant de faim, de soif, de froid, de maladie, parmi les brigands et les bêtes féroces ¹ ? » Au nombre de ces chrétiens qui fuyaient ainsi devant les bourreaux, il se rencontrait sans doute des ascètes. Dans le désert auquel ils étaient venus demander un asile, ils avaient trouvé, avec la sécurité, le recueillement de la solitude, si favorable à leur genre de vie. Ils s'attachaient à leur nouvelle situation et, le danger de la persécution passé, ils continuaient à vivre dans le désert. Ils avaient transporté l'ascétisme du sein des communautés dans la solitude : « l'anachorétisme était fondé » ².

D'autres causes d'ordre *social*, ont pu contribuer à la création du monachisme. Une certaine inquiétude traversait l'empire romain ; en dépit de sa grandeur et de son éclat apparent, on avait comme le pressentiment qu'il commençait à décliner. Les peuples barbares s'agitaient et en menaçaient la tranquillité. Les courages étaient épuisés par tant de bien-être et par une paix si prolongée. Au moment où l'on croyait que tout allait sombrer, on reportait ses espérances vers des biens moins précaires, et on demandait au désert ce que la vie sociale semblait refuser ³.

1. Eus., l. VI, c. XLII, 2.

2. Vid. Dom Berlière, *Rev. bénéd.*, 1891, t. VIII, p. 68. — Gass. *Zeitsch. f. K. G.*, 1878, p. 261. — Weingart en (*Zeitsch. f. K. G.*, 1877, p. 546) et Grützmacher *Realencycl.* XIII, 217 sont opposés à cette hypothèse. Leur opposition pouvait être prévue, étant donné leurs théories sur l'apparition du monachisme.

3. Vid. Bornemann, *op. cit.*, p. 11. « Denique plurimi mundum senescere, interitum omnium prope adesse persuasum habebant. » — « Quidam ignaviae

Par ailleurs, il est possible que les vocations, parmi les gens les plus modestes du peuple, aient été dues parfois des causes plus terre à terre. Leur condition était misérable, sans doute peu différente de celle des fellahs d'aujourd'hui : un dur labeur leur fournissait à peine de quoi subvenir à leurs maigres besoins. Dès lors, la vie du monastère, avec l'entretien assuré, et un travail qui ne devait pas être plus pénible que celui qui leur était imposé dans le monde, devenait pour plusieurs une tentation et ils s'y laissaient prendre ; mais, au contact des moines, ils rehaussaient leurs intentions. Dès lors, leurs aspirations se trouvaient être, non seulement le pain de chaque jour, mais aussi et surtout la perfection chrétienne que, dans le cloître, ils avaient appris à connaître et à désirer.

Ce sont là des hypothèses vraisemblables, mais ce ne sont pas des faits. Vouloir expliquer l'apparition du monachisme par l'une ou l'autre en particulier, c'est s'exposer à donner une explication insuffisante. Chacune de ces circonstances ménagées par la Providence, en même temps que d'autres faits qui peut-être nous échappent, a dû contribuer à peupler de moines les solitudes de l'Égypte.

sectatores, desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta et specie religionis cum coetibus monazonton congregatur. » *Cod. Theod.*, XII, 1, 63, cité par Weingarten (*Zeitsch. f. K. G.*, 1877, p. 558).

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Hypothèses diverses sur l'origine des moines chrétiens.

Hypothèse de Weingarten : les reclus du temple de Sérapis et les moines, 1. — Hypothèse de Hilgenfeld : influence des anachorètes bouddhistes, 6. — Les Esséniens : leurs ressemblances avec les moines chrétiens, 8. — Les Thérapeutes : leur genre de vie ; désaccord de la critique sur leur origine, 11. — L'ascétisme mithriaque : opinion de Reinach, 12. — Erreur commune à ces diverses hypothèses, 14. — But du présent travail, 16.

PREMIÈRE PARTIE

Depuis les origines jusqu'à la fin du premier siècle.

Le Nouveau Testament et l'âge apostolique.

Opinion de Néander : ni la vie, ni l'enseignement de Jésus ne sont ascétiques, 19. — La vie de Jésus et l'ascétisme, 20. — Son enseignement : le célibat, 22. — La pauvreté, 25. — L'ascétisme des Apôtres : saint Paul, saint Jacques, le diacre Nicolas, la communauté chrétienne de Jérusalem, 26. — L'enseignement ascétique de saint Paul et de saint Jean, 30. — L'origine évangélique de l'ascétisme prouvée par le témoignage des Pères, 35. — Conclusion, 38.

DEUXIÈME PARTIE

Le II^e siècle jusque vers 180.

CHAPITRE PREMIER

Les Pères Apostoliques et les Apologistes.

Saint Ignace d'Antioche : l'existence des vierges à Smyrne, 39. — La *Didache* : l'ascétisme des Apôtres et des Prophètes, 41. — Méliton de Sardes : l'ascétisme dans le *Pasteur* d'Hermas, les *Subintroductae*, 42. — Les Apologistes : témoignages de saint Justin, de Tatien et d'Athénagore, 45. — Physionomie de l'ascétisme d'après les textes précédents, 48. — Causes principales de l'ascétisme, 50.

CHAPITRE II

Le gnosticisme, l'encratisme et le montanisme.

Littérature gnostique, 54. — Origines du gnosticisme et ses développements, 54. — Fondements dogmatiques de l'ascétisme chez les Gnostiques, 56. — Ses tendances morales, 57. — Son influence sur l'ascétisme orthodoxe, 58. — L'encratisme : ses tendances ascétiques, son développement : les *Actes apocryphes* des Apôtres, 63. — Son influence dans les communautés chrétiennes, 68. — Le montanisme : Montan, sa morale; succès de sa prédication, 70.

TROISIÈME PARTIE

Depuis la fin du II^e siècle jusqu'à la fin du III^e.

PREMIÈRE SECTION

OCCIDENT (Carthage, Rome et Espagne).

CHAPITRE PREMIER

Tertullien.

Existence d'ascètes à Carthage : leur influence sur le clergé, 73. — La vie commune n'existe pas encore, 75. — Les abus; les *Subintroductae*, 76. — La pauvreté, 79. — La mortification, 80. — Le vœu : la distinction entre le vœu privé et le vœu public, 81. — Témoignages de Tertullien sur le vœu de virginité, 82. — Conclusions, 88.

CHAPITRE II

Saint Cyprien.

Sollicitude et estime de saint Cyprien pour les ascètes, 91. — Le vœu : son existence, ses effets canoniques, 93. — La pauvreté : doctrine de saint Cyprien, 96. — La mortification, 98. — Y a-t-il un habit spécial pour les ascètes, 99. — Ebauche d'une vie commune, 100. — Conclusions : physiologie de l'ascétisme à Carthage, 103.

CHAPITRE III

Saint Hippolyte et le Concile d'Elvire.

Quelques renseignements fournis par saint Hippolyte, 104. — Le pape Corneille, 105. — L'ascétisme à Rome et à Milan, un siècle plus tard : conséquences, 105. — Le concile d'Elvire : le canon 13 et son importance pour l'ascétisme en Espagne, 107.

DEUXIÈME SECTION

ALEXANDRIE

CHAPITRE PREMIER

La philosophie grecque et l'École d'Alexandrie.

Hypothèse de Keim : influence du néoplatonisme sur l'ascétisme chrétien, 109. — L'École chrétienne d'Alexandrie, son but, 111. — Le néoplatonisme, sa morale, 114. — Ressemblances frappantes entre les doctrines néo-platoniciennes et les enseignements de Clément d'Alexandrie, 117. — La pensée de Clément profondément chrétienne : la ressemblance avec Dieu, 121. — La gnose de Clément, 124. — L'ἀπάθεια de Clément et celle des Stoïciens, 126. — Conclusions, 127.

CHAPITRE II

Clément d'Alexandrie.

Rôle important de Clément dans le développement de l'ascétisme, 131. — L'idéal de la perfection d'après Clément, 132. — La virginité et le mariage, 134. — La pauvreté, 137. — La mortification, 139. — La contemplation et la prière, 142. — L'apostolat, 144. — Témoignage de Clément sur l'existence du vœu de virginité, 145. — Il prêche la solitude, 146. — Résumé, 147.

CHAPITRE III

Origène.

Sa vie ascétique, 149. — Son idée de la perfection, 151. — Le mariage et la virginité, 151. — Le vœu de virginité, 155. — Opinion de Koch, 155. — La pauvreté, 157. — La mortification : ses formes, 160. — La prière et la contemplation, 162. — Le zèle apostolique, 164. — Opinion d'Origène sur la solitude et la vie commune, 165. — Les éléments ascétiques chez Origène, 168. — Influence de son exemple et de son enseignement, 169.

TROISIÈME SECTION

ORIENT

CHAPITRE PREMIER

Les Epistolae Clementis ad Virgines.

Importance de ces écrits pour l'ascétisme : leur provenance, 171. — Excellence de la virginité, 172. — La sanctification personnelle et l'apostolat, 173. — Ebauche d'une vie cénobitique, 176. — La mortification, 180. — La pauvreté, 181. — L'existence du vœu de virginité, 182. — Les abus parmi les ascètes, 183. — Conclusions, 184.

CHAPITRE II

Saint Méthode d'Olympie.

Estime de saint Méthode pour les ascètes, 187. — La virginité, 187. — La pauvreté, 189. — La mortification, 190. — Occupations des ascètes, 191. — L'apostolat, 192. — La vie sociale, 193. — Un témoignage d'Eusèbe sur l'existence d'un voile spécial pour les vierges, 194.

CONCLUSION

L'ascétisme procède de l'Evangile, 195. — L'institution ascétique en sort d'une manière spontanée, 196. — La virginité, point central de l'ascétisme, 197. — Développement progressif de l'ascétisme, 198. — Le monachisme est en germe dans l'ascétisme, 198. — Causes occasionnelles du monachisme au iv^e siècle : opinion de Harnack, la « mondanisation de l'Eglise », 200. — Le relâchement des chrétiens, 201. — Le désir ou la fuite du martyre, 202. L'état de la société, 203.

99
